کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب: شرح تجرید الکلام — عربی

مصنف / مؤلف: علاءالدین علی بن محمد قوشچی

خطی / چاپی: نسخ [illegible] ۲۳ سطر و بعضی از برگها مختلف السطر

سال طبع یا تحریر: ۱۰۵۸ — عدد اوراق: ۲۱۱

جزء کتب: حکمت و کلام — شماره: ۷۸۴

شماره عمومی: ۶۹۸ — شماره قبض: ۵۱۱۴

واقف: آقای حاج قائم مقام — تاریخ وقف: بهمن [illegible]

طول: ۲۰.۵ — عرض: ۱۳ سانتیمتر — قفسه: ۹

باسمه تعالی

شناسنامه آسیب شناسی

نسخه شناسی	عنوان	شرح تجرید الکلام		
	درجه نفاست	[illegible]	نوع	خطی / چاپ سنگی
	شماره اموالی	[illegible]	اندازه	[illegible]
	قطع	[illegible]	تعداد اوراق	[illegible]
آسیب شناسی و اقدامات مرمتی	درصد تخریب اوراق	۱۰ / ۲۰ / ۵۰ / ۸۰	از هم پاشیدگی عطف	دارد / ندارد
	نیاز به جعبه	دارد / ندارد	نوع آفت	شیمیایی / زیستی / فیزیکی
	نیاز به جلد سازی	دارد / ندارد	نیاز به مرمت جلد	دارد / ندارد
	نیاز به مرمت اوراق	دارد / ندارد	نیاز به دوخت عطف	دارد / ندارد
	نیاز به لکه گیری	دارد / ندارد	نیاز به گردگیری	دارد / ندارد
	نیاز به آفت زدایی	دارد / ندارد	نیاز به اسیدزدایی	دارد / ندارد

بررسی کنندگان: ۱. [illegible] ۲. [illegible] ۳. [illegible]

ناظر:

اقدامات انجام شده:

تاریخ بررسی: ۸۹/۴/۲۷ تاریخ اقدام:

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثاني في الجواهر بالاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر

قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان وجود الاعراض متوقف على وجود

الجوهر فناسب ذلك ان يقدم بيان احوال الجوهر ومنهم من قدم مباحث الاعراض

نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل

باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المعينة

المتناهية في زمان متناه على عدم تركيبها من الجواهر الافراد الغير المتناهية الى

غير ذلك مما يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر وايد هذا بان تعريف الجسم الطبيعي

لا يمكن الا بعد معرفة البعد والزاوية والقائمة الممكن اما ان يكون موجودا

في الموضوع وهو المحل المتقوم بنفسه والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه

اي الاختصاص الناعت وهو العرض او لا يحل ولا يحل في الموضوع وذلك

بان لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع وهو الجوهر خروج الواجب عن

تعريف الجواهر حيث جعل المقسم هو الممكن ظاهر قالوا وكذلك اذا جعل المقسم

هو الموجود المطلق كما وقع في عبارة الامام لان تعريف الجوهر ح هو الموجود

لا في موضوع ومعناه حقيقة اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس للواجب حقيقة

وجود زائد عليها وهو اما مفارق عن المادة اعني المحل المتقوم بالحال في ذاته

وفعلا اي لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل او مفارق عن المادة

في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن للمادة فاما ان يكون محلا لجوهر اخر

وهو المادة اقول في جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع حزازة فالاولى

ان يقال او غير مفارق بدل قوله او مقارن وكذا في استعمال المادة مثلا ان يحج

من التقسيم فالاولى تاخير تقسيم الجوهر الى المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة

والصورة او يكون حالا في جوهر اخر وهو الصورة او ما يتركب منهما اي

من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم قال الامام لا يبعد الدلالة على ان الجسم

المركب من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهر

غير جسم يكون مركبا من جوهرين يكون احدهما حالا في الاخر مقوما له

ثم اورد تقسيما اخر لا يرد عليه هذا الاشكال وهو الممكن اما ان يكون حالا

في شيء او لا يكون والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة

او لا يكون وهو العرض والثاني اما ان يكون متحيزا وهو الجسم او جزءا منه

او لا يكون ولا جزءا منه وهو العقل وجزؤه والموضوع والمحل يتعاكسان

وجودا وعدما في العموم والخصوص قد ظهر مما ذكرنا ان الموضوع اخص

مطلقا من المحل لما مر ان المحل المستغني عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما

حل فيه كالمادة وقد بين في موضعه ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا

من نقيض الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض فقد مر ان العرض هو الحال في الموضوع

والحال قد يكون لا في الموضوع كالصورة فالحال اعم مطلقا من العرض وبين

العرض والموضوع مباينة لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض

لا يتقوم بنفسه ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا لا كليا فانه يصدق

بعض المحل عرض كالحركة فانها محل للسرعة والبطء وليس يصدق كل ما هو محل فهو

عرض لان من المحل ما هو جوهر وكذا يصدق بعض الحال عرض ولا يصدق كل ما

هو حال وهو عرض لكما الصورة ويظهر من ذلك ان الجوهر ايضا يصدق

على المحل والحال جزئيا لا كليا والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات

ليتوقف نسبة احديهما على وسط واختلاف الانواع في الاولوية والمعقو

بينهما انه كذا حتى اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته ام لا و

اختار المصنف انه ليس بجنس لما تحته من الجواهر كما ان العرض ليس بجنس لما تحته من

الاعراض واحتج على ذلك بوجوه الاول ان الجوهر والعرض يتوقف نسبتهما
الى ما تحتهما على وسط اى لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بوسط فانا نحتاج
فى اثبات جوهرية النفوس الناطقة والصور الحالة فى الاجسام الى نظر واستدلال
ولذلك اختلف فيها فزعم بعضهم انهما من قبيل الاعراض وكذا فى اثبات عرضية
المقادير والاضواء والالوان يحتاج الى استدلال فلا يكون شئ من الجواهر
والعرض جنسا لما تحته لان ذاتى الشئ كما مر بيانه يكون بين الثبوت لذلك الشئ
ورد بان ذاتى الشئ انما يكون بين الثبوت له اذا كان ذلك الشئ متصورا
بالكنه ولا نسلم ان ما ذكره من الامثلة قد يتصور فيها الماهية بكنهها بل المتصور
من النفس هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض لها خارج عن ماهيتها
وكذا الحال فى سائرها ولو كانت الماهية معقولة بالكنه فى هذه الامثلة لا يمكن
ان لا نحتاج فيها الى دليل اصلا الثانى ان مفهومى الجوهر والعرض كليهما مقول على ما
تحتهما من الانواع بالتشكيك فان انواع الجوهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض
وكذلك انواع العرض بعضها اولى من بعض بالعرضية والذاتى لا يكون مقولا
بالتشكيك على ما هو ذاتى له ورد بانا لا نسلم اختلاف انواعهما فى حقيقة الجوهر
والعرضية بالاولوية وعدمها ولو سلم فنقول ان ما ذكرتم بيانه على تقدير صحته
انما يدل على ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لجميع ما تحته من الامور التى يقع عليها
بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا لشئ منها فجاز ان يكون الجوهر والعرض
جنسا لبعض ما تحته من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته الثالث ان المعقول
من الجوهر امر مشترك عرضى بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض وانا
نعقل من الجوهر انه المستغنى عن الموضوع ونعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع
ولا شك ان هذين المفهومين انما يثبتان لموصوفهما ماخوذين بالقياس الى
ما يغايرهما اعنى الموضوع والذاتى لا يكون كذلك فانه يثبت لما هو ذاتى له
وان قطع النظر عن جميع ما يغايره وايضا الاستغناء امر سلبى لانه عبارة
عن عدم الحاجة الى موضوع والعدمى لا يكون جنسا للانواع المحصلة وقوله و
المعقول منهما اشتراكه عرضى اشارة الى ان هذا الوجه انما اقيم دليلا على عرضية هذين
المفهومين الذين نعقلان من الجوهر والعرض فلا يرد عليه الاعتراض بان ذلك انما
يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض بالاحتياج
اليه تحديدا لهما وذلك غير معلوم اعلم ان المص لم يكتف بعرضية مفهومى الجوهر والعرض
بالنسبة الى ما تحتهما بل زاد عليها انهما من المعقولات الثانية ولم يزد فى الدليل على ما
استدلوا به فى المشهور على عرضية هذين المفهومين ووجه ذلك على ما بينه لما ثبت كونهما زائدين
على ما تحتهما لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس فى الجسم امر متحقق زائد على ذاته
وهو الجوهرية ولا فى السواد مثلا امر متحقق زائد على ذاته وهو العرضية اقول
وانت خبير بانه انما يثبت بذلك كونهما امرين اعتباريين غير متاصلين فى الوجود لا
كونهما من المعقولات الثانية فانها كما عرفت مرارا عبارة عن عوارض الوجود الذهنى
والظاهر انهما ليسا منها واستدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها
لا محالة بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول اما
ان يكون جواهر فينقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل اعنى ذهاب سلسلة
اجزاء الماهية الى غير النهاية فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية واما ان
يكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع اذ يلزم كون العرض محمولا على الجوهر
وهو نفسه جنسا الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع وايضا يلزم
تقوم الجوهر بالعرض ففيه ان من ان غير تقوم الجوهر بعرض قائم بجوهر اخر
لذلك الجوهر والجواب انه قد مر ان المراد بقولهم الجوهر جنس لما تحته من الحقائق المحصلة
النوعية لا انه جنس لكل ما يصدق عليه مفهومه فانه لا يمكن ان يكون جنسا من الاجناس
جنسا لكل ما يصدق عليه فان الجنس بالقياس الى الفصل الذى يحصل نوعا يكون
عرضا عاما كما بين فى موضعه فكيف يدعى كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من
الانواع والفصول حتى يلزم التسلسل ولا نقض بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها

والمعقول من الفناء العدم وقد يطلق التضاد على البعض باعتبار آخر فمتى ان

بعضهم اعتبروا في التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع ولذلك صرحوا بان

لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها وآخرين اعتبروا المحل مطلقا بدل

الموضوع ولذلك اثبتوا التضاد بين الصورة النوعية للعناصر وما يقال من ان الفناء

ضد للجواهر فاذا خلق الفنا انتفى الاجسام باسرها فيه ان المعقول من الفنا ليس الا

العدم والعدم لا يكون ضد الشي لان الضد لا بد ان يكون وجوديا على ما مر

في المتن و وحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال يعني يجوز ان يحل اثنان في محل

واحد سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التي يحل فيها الصورة الجسمية

والنوعية او عرضين كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة الا في المتماثل

اي لا يجوز ان يحل مثلان في محل واحد لانه يلزم ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز

بينهما بحسب الماهية ولوازمها ولا بعوارض تختصان بها فان اتصاف احد المثلين

دون المثل الاخر بعارض من تلك العوارض يتوقف على امتيازه عن المثل الاخر

فلو كان امتيازه به لزم الدور ولا بامور اخرى سوى ما ذكر لان كلا من نسبة

اليهما نسبة واحدة اذ لو امتازت النسبتان فذلك الامتياز اما بذلك الامر

وهو بط لكونه واحدا بالعرض واما بماهية المثلين او بلوازمهما او بعوارض

يحل فيهما وكل ذلك بط على ما مر والجواب انا نختار ان امتيازهما بعوارض

والاتصاف لا يتوقف على امتياز سابق والحاصل ان ذلك دور معية كما مر

في بحث التشخص وايضا لو تم ذلك لدل على امتناع حلول المثلين في محلين واحد بطريق

التعاقب ايضا بخلاف العكس اي وحدة الحال يستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام عرض

واحد بعينه بمحلين لانه لو قام عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان يتميز الواحد عن الاثنين

وذلك لانا لو فرضنا ان يكون القائم بمحلين عرضين لم يكن حال هذين العرضين في الاثنينية

الا كحال العرض الواحد الذي فرضناه قائما بمحلين فيلزم ان لا ينفصل الاثنان في الاثنينية

عن الواحد في وحدته بل يلزم ان يكون الواحد اثنينة وايضا لو جاز حصول عرض واحد في محلين

جاز حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة لا يفرق بينهما قطعا والتالي بط فكذا

المقدم وجوزه بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين و الجوار

بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتشابهة الا

طراف بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام الابوة

بالاب والبنوة بالابن وكان منشأ هذا التوهم هو عدم التمايز في الا

وابو هاشم ايضا من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض موجود قائم بجوهرين فردين

ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى اذا تالف الجسم من اجزاء كثيرة قام عنده بكل جزئين متجاورين

منهما تاليف واحد اما الاول فلان صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم المولف

بدل على رابطة بضعف التفكيك وذلك هو التاليف وليس قائما باحدهما فقط

والا لم يوجب صعوبة الانفكاك بينهما بل بكل واحد منهما ليكون وحدة الحال

فيهما موجبة لتعسر الانفكاك بينهما واجيب عنه بانه مبني على تركب الجسم من الاجزاء التي

لا يتجزى وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز ان يحال صعوبة الانفكاك الى الصانع

الفاعل المختار لا الى عرض واحد قائم بكل واحد منهما يسمى تاليفا واما الثاني فلانه

لو قام ما كثر من جزئين كالثلثة مثلا لانعدم بانعدام واحد من الاجزاء ضرورة انعدام الحال

بانعدام جزء المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم بط ضرورة بقاء التاليف فيما بين

الجزئين الباقيين وعورض بانا لا نسلم ان التاليف الباقي بين الجزئين هو بعينه التاليف

القائم بالثلثة لم لا يجوز ان ينعدم هذا ويحدث هذا الحال فان قيل قيام

العرض الواحد باكثر مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث

بمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة بسطح والحيوة بنبية متجزية الى الاعضاء والقيام بمجموع

اجزاء زيد قلنا المتنازع فيه هو ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه

القائم بالمحل الاخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صار بالاجتماع محلا

واحدا له كما في هذه الصور وبما ذكرنا يظهر جواب آخر من قبل ابي هاشم واما الا

نقسام فغير متلازم من الجانبين اي انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وكذا العكس

يستلزم انقسام المحل الانقسام قسمان احدهما الانقسام الى اجزاء متباينة في الوضع
اى اجزاء يصح ان يقال في كل منهما انه هو غير صاحبه ويسمى اجزاء مقدارية وثانيهما
الانقسام الى اجزاء غير متباينة في الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة
او عقلية كالجنس والفصل وظاهر ان القسم الثانى من الانقسام غير مستلزم من الجانبين
واما القسم الاول فظاهر ايضا ان انقسام الحال بهذا الانقسام يوجب انقسام
المحل ايضا فان انقسام السواد مثلا الى الاجزاء المقدارية يوجب انقسام الجسم الى الا
جزاء كذلك وكيف لا وكل جزء منه انما ينفرض في جزء آخر من محله واما انقسام المحل
فهل يستلزم انقسام الحال فيهم من حكم بالاستلزام مطلقا فزعم ان الحال في محل منقسم
الى اجزاء متباينة في الوضع ان كان حاصلا بتمامه في واحد منها فقط كان محله
ذلك الواحد دون المجموع وهو خلاف المفروض وان كان حاصلا بتمامه
في كل واحد من تلك الاجزاء كان الواحد بالشخص حالا في محال متعددة بطلانه
ان لم يوجد شيء من ذلك الحال في شيء من تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك الحال حالا
في ذلك المحل بالضرورة وان وجد في كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك
الحال كان منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع كالمحل ومنهم من فصل وقال ان الحال
في المنقسم كذلك ان حل فيه من حيث ذاته لزم انقسامه على حسب انقسام المحل كالسواد
الحال في ذات الجسم ويسمى حلوله فيه حلولا سريانيا وان حل فيه لا من حيث ذاته
المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه وكان حلوله فيه حلولا غير سرياني
واستدل على ذلك بان الوحدة حالة في محلها قطعا وكذا النقطة في الخط والخط
في السطح والسطح في الجسم وليس شيء منها منقسما بانقسام محله وكذا الاضافات
مثل الابوة والبنوة حالة في محالها وليست منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان يقال
في كل جزء من الاب جزء من الابوة فقد ثبت ان الحلول في المنقسم لا يوجب انقسامه
اذا لم يكن سريانيا وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد شيء منه في شيء من اجزاء المحل استحال
حلوله في ذلك المحل ليس بديهيا لجواز ان يكون الحال حالا في المجموع ولا

يكون شيء منه حالا في شيء من اجزاء ذلك المجموع كما في الصور المذكورة لكن الامام
في الملخص ادعى بداهة ذلك الحكم ومنع كون الوحدة والنقطة والاضافات امورا موجودة
في الخارج اقول وانت خبير بان البداهة لا يفرق في ذلك بين الامور الموجودة
في الخارج وبين الاعتبارية الموجودة في نفس الامر فكما جاز في الاعتباري
يشغل كل المحل لا بطريق السريان جاز في الخارج ايضا كذلك لكن يرد انا اذا قطعنا
جسم مخروطا مستديرا مثلا قطعا موازيا لقاعدته لزم ان ينعدم النقطة التي على رأسه
لانعدام محله الذي هو مجموع المخروط وتحدث نقطة اخرى وكذا اذا قطعنا جسما
مكعبا فيما بين سطحيه الاعلى والاسفل لزم ان ينعدم سطحاه مع خطوطهما ونقاطهما
ويحدث سطحان آخران مع الخطوط والنقاط لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف
باقية على حالها ولا تاثير لذلك القطع في وجودها وعدمها لا يقال هذه الاطراف
امور اعتبارية لا يتصور فيها وانعدام لانا نقول لو سلمنا انها اعتبارية فليست الا
اعتبارات المحض بل من الاعتباريات التي في نفس الامر ومثل هذه الاعتباريات
يتصور فيها الكون بعد ان لم يكن كالعمى يحدث في الشخص بعد ان لم يكن اعمى والموضوع
من جملة المشخصات اى العرض محتاج في تشخصه الى موضوعه بوجهين الاول
انه لو لم يكن محتاجا اليه لكان مستغنيا عنه في تشخصه وهو مستغن عنه في الوجود
اما لانه مكتف عنه بموجده او لان التشخص مفتقر الى الوجود فلو افتقر العرض الى موضوعه
في وجوده لزم افتقاره اليه في تشخصه ايضا بالواسطة والمستغني عن المحل في الوجود
والتشخص لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا هف اقول فيه نظر لانا لا نسلم استغناء
عنه في الوجود وقوله لانه مكتف عنه بموجده قلنا ان اردت الفاعل يوجده
من غير حاجة الى الموضوع فذلك اول المسئلة وان اردت انه يستفيد الوجود من
الفاعل لا منه فذلك لا يضرنا لان الاحتياج اعم من الاستفادة وايضا قوله لان
التشخص مفتقر الى الوجود ممنوع فانهما متلازمان من غير افتقار لاحدهما الى الآخر الثاني
ان تشخص العرض ليس لماهيته ولا للوازمها والا لانحصر نوعه في شخصه ولا لما

على نفسه والا دار لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه ولا المنفصل لا يكون

حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى جميع افراد المطلق على السوية فكونه علة لتشخص

هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فتشخصه لمحله فان قيل يجوز ان يكون

مرحالا في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع اخر الامر الى المحل

دفعا للدور والتسلسل اقول ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحل في محل العرض على سبيل

التعاقب امور غير متناهية يكون كل سابق علة معدة للتشخص اللاحق ومثل هذا التسلسل

جائز عند الحكماء فالاولى ان يقال كون المحل علة لتشخص العرض اعم من ان يكون بلا

واسطة او بواسطة ما يحل فيه اقول ويمكن الجواب بانا لا نسلم ان تشخص العرض لو

كان لما حل فيه لزم الدور قوله لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه قلنا مسلم

لكن تشخص العرض ليس متوقفا على حلول ما يحل فيه بل على ذاته كما ان حلول الصورة

في الهيولى موقوف على وجودها ووجودها متوقف على وجود الصورة لا على حلولها

ولا محذور فيه ذلك ولو سلم نقول انه دور معية كما مر غير مرة وانه لا ثم ان

نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا المعين

سيما اذا كان الفاعل مختارا وانه هذا الدليل لا يطرد في عرض يحصر نوعه في فرد

واذا ثبت ان الموضوع من جملة مشخصات العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال

لانه اذا كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى الموضوع المتشخص لان المبهم لا

يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا تفيد وجودا متشخصا خارجيا فالعرض اذن لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلو انتقل انتفى

الموضوع المعين وانتفى بانتفائه العرض ايضا ضرورة انتفاء المحتاج بانتفاء المحتاج اليه

اقول فيه نظر لانه يجوز ان يكون موضوعات متعددة كل واحد منها ايضا يوجب

تشخص العرض الواحد فاذا زال احدها بزوال السبب وحصل الاخر يحصل سببه في

تشخصه بالثاني ولم ينعدم ولا يكون المتشخص هنا امرا مبهما بل كان كل واحد معينا

فان اجيب بانه يستلزم توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل

انما قام على امتناع تواردها على سبيل الاجتماع دون التعاقب وانه لو تم هذا الدليل لدل

على ان الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين كاين فيه الى حيز اخر لانا نقول الجسم

محتاج الى الحيز والحيز المبهم لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا الى حيز متشخص

فالجسم لا يتحقق وجوده الا في حيز بعينه فلو انتقل عنه انتفى هذا الحيز المعين وانتفى بانتفائه

الجسم لا يقال حاجة الجسم الى الحيز في حال من احواله اعني التحيز لا في وجوده او تشخصه

فلو انتفى الحيز المعين انتفى تحيزه المعين لا وجوده او تشخصه كما في العرض لانا نقول بای

طريق عرفتم ان الجسم لا يحتاج في وجوده ولا في تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور

وجوده المتشخص الا في حيز ما ~~[illegible]~~ كما ان

العرض لا يتصور وجوده المتشخص الا في موضوع ما فمثل هذا الاحتمال قائم في

العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع انفكاك العرض عن الموضوع لاحتياجه اليه

في عرضيته التي هي من لوازمه او في غيرها من اللوازم لا في وجوده او تشخصه وان تمسكتم

في نحوه من الدليل على ان الموضوع مشخص للعرض قائم بنفسه في ان الحيز المعين مشخص للجسم

وما يرد عليه مشترك فالفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب اما عن النقض فبانهم زعموا

ان الموضوع المعين مشخص للعرض ولا يمكن ان يدعي ان الحيز المعين مشخص للجسم لانا

نشاهد ان الجسم المتشخص قد يفارق مكانه الى اخر مع انه ذلك الموجود المتشخص فلا يكون

الجسم المتشخص محتاجا في وجوده ولا في تشخصه الى مكان معين وجريان دليلكم في الحيز

ممنوع باختيار ان تشخص الجسم لمادته واما عن المنع فبان المراد بالمتشخص امر مكتنف

بالتشخص او امور متعلقة بها يحصل منها في الذهن صورة جزئية مطابقة للتشخص

نسبتها الى التشخص نسبة الفصل الى النوع يسمى تشخصا وقد مر ذلك في بحث التشخص

ولا شك ان الصورة الجزئية انما يحصل من امر متشخص جزئي ولا يمكن ان يحصل

تلك الصورة الجزئية من جزئي اخر فاذا انتفى ذلك الجزئي الذي حصل منه التشخص

انتفى التشخص وانتفى بانتفائه التشخص ايضا واختلف في ان العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض ام

لا فالمتكلمون على انه ممتنع والحكماء على انه جائز بل واقع واختار المصنف مذهب الحكماء فقال

وقد يفتقر الحال الى محل يتوسط كالسرعة والبطوء فانهما يحلان اولا في الحركة وبتوسطها

يحلان في الجسم وكالخشونة والملاسة فانهما عرضان من مقولة الكيف حالان في السطح

الحال في الجسم وكالاستقامة والاستدارة والانحناء فانها اعراض قائمة بالمقادير

القائمة بالجسم وكالنقطة فانها عرض قائم بالخط وكالخط فانه عرض قائم بالسطح بمعنى ان

ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم واجاب المتكلمون بان مثل النقطة

والخط عدمي ولو سلم فمن الجواهر لا العرض ومثل الخشونة والملاسة والاستقامة والا

والسطح والانحناء على تقدير كونه وجودية انما يقوم بالجسم والسرعة والبطوء

ليسا عرضين زائدين على الحركة قائمين بها بل الحركة امر ممتد يتخلله سكنات اقل او اكثر باعتبارها

يسمى سريعا او بطيئة ولو سلم ان البطوء والسرعة ليس بتخلل السكنات فيجعل الحركات

انواع مختلفة والسرعة والبطوء عائدان الى الذاتيات دون العرضيات او هما من الاعتبارات

اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى تقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر و

لهذا يختلف باختلاف الاضافة فيكون السرعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هناك

عرض خاص هو الحركة واخرى هو السرعة او البطوء واستدلوا على امتناعه بوجهين الاول

معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات

ليصح كون الشيء تابعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجواهر الثاني انه لو قام عرض

بعرض فلا بد بالاخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام

العرض بنفسه وحينئذ فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر

بتعالى وهو معنى القيام اعترض على الوجهين بانا لا نسلم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية

في التحيز بل معناه اختصاص احد الشيئين بالاخر بحيث يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا

وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص معلومة لنا كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان

ويقولون ان الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزا بل تحيزه والا لزم

اشتراط الشيء بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم التحيز اولا

بالجوهر حتى يتميز غيره في التحيز واذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيام ما

بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه او التسلسل ان قلنا بتعدد

التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله و

وهكذا الى ما لا نهاية له الثاني ان اوصاف الباري تعالى قائمة به من غير تحيز

تحيز في ذاته وصفاته تعالى قيام العرض بالجوهر بما لا نزاع فيه الثاني لا

يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون اختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض ولا

وجود لو ضعي مشار اليه بالحس لا يتحقق بالاستقلال احترز به عن النقطة

فانها موجودة لا باستقلال بريد ان يبين حقيقة الجسم الطبيعي وعرفوه بالجوهر

القابل للابعاد الثلاثة واراد بالابعاد الثلاثة خطوطا متقاطعة على زوايا

قوائم واراد بالقبول الامكان يعني يمكن ان يتحقق فيه خطوط كذلك وانما

اعتبروا الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ربما لم يكن موجودة فيه

كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين ولو كانت موجودة فيه كما في

المكعب مثلا فليست الجسمية باعتبارها تلك الابعاد اذ ربما زالت مع بقاء الجسمية

الطبيعية بعينها اقول ونزيد في المشهور قيد الفرض حيث قيل جوهر يمكن ان

يفرض فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة ولعله غير مفيد مع وجود قيد الامكان

بل مخل لانه يدخل حينئذ ما قصد اخراجه اعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد

الثلاثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا وتقييد الابعاد بكونها

على الوجه المذكور لتحقق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان

كان قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا الوجه لا على السطح على ما قيل لخروجه

عن الحد بالجوهر كان الجسم التعليمي اعني الكمية السارية في الجهات الثلاثة خرج

به فقول الجسم اما مفرد وهو الذي لا يتألف من اجسام او مركب وهو الذي يتألف

من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل

للانقسام فلا يخلو اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل

اولا وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون شيء من تلك الاجزاء

بالفعل قطعا قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة فيه
بالفعل فهي اجزاء لا تتجزى اما متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين واما
غير متناهية وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء من الا
نقسامات حاصلا بالفعل اصلا او يكون بعضها حاصلا دون بعض فعلى
الاول لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا والا لكان فيه شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل
هف ولا شك في كونه مع ذلك قابلا للانقسامات غير متناهية وهو مذهب
جمهور الحكماء واتباعهم وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل
وعلى الثاني ان يكون بعض الانقسامات حاصلا بالفعل دون بعض يكون فيه اجزاء
بالفعل ولا يجوز ان يكون المركب من تلك الاجزاء قابلا للانقسام
في الجهات الثلث والا لكان جسما فيكون المركب منه جسما مركبا لا مفردا والكلام
في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام في جهة واحدة فقط كخطوط
الجوهرية متصلة في حد ذاتها واما في جهتين فقط كسطوح جوهرية كذلك
واما مختلطة منهما فقط او منهما ومن احدهما مع ما لا يتجزى ام فهذه احتمالات
ستة لم يذهب اليها احد واختار المصنف مذهب الحكماء واذا بطل الجزء
الذي لا يتجزى واستحال وجوده مطلقا بطل مذهب جمهور المتكلمين ومذهب
النظام وهو ظ ومذهب محمد شهرستاني ايضا لان آيته بالاخرة الى الجزء الذي
لا يتجزى وجميع تلك الاحتمالات العقلية ايضا لان ما يدل على امتناع تركب الجسم مما لا
لا يتجزى اصلا يدل على امتناع تركيبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط او جهتين
فقط وما يدل على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل على استحالة وجود
الخط والسطح الجوهريين فالعمدة في اثبات المذهب الذي اختاره المص ابطال
الجزء الذي لا يتجزى فلذلك تبدأ به واعلم ان لهم في ابطاله طريقين احدهما
ما يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون
ما يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه جهة التحت وكذا ما يحاذي

منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار وكذا ما يحاذي منه فكل متحيز
بالذات لا بد ان يكون منقسما في الجهات الثلث لا يقال ما يحاذي منه هذه الجهات
الست هو اطرافه الخارجة منه فيلزم التعدد في اطرافه الحالة فيه لا في ذاته
فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف ان كانت داخلة في ذاته
كان الانقسام ظ والا فما حل فيه طرف فله الفوق غير ما حل فيه طرف التحت في ذاته والا
لكان الاشارة الى احد طرفيه عين الاشارة الى الاخر وهو محال بالضرورة فلا
بد ان يفرض في ذاته شيء غير شيء فيكون منقسما ولو وهما وهذا الدليل كما
يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى يدل على استحالة الخط والسطح الجوهريين
واذا استحال وجودها استحال ان يتركب منهما الاجسام الموجودة في الخارج
ولا يدل على استحالة النقطة والخط والسطح العرضيين فانها غير متحيزة بالذات
وغير مالية للمكان والبديهة تحكم باختلاف الجهات والاطراف فيما هو متحيز بالذات
او مال للمكان والثاني من الطريقين ما يدل على استحالة تركب الجسم من اجزاء
لا تتجزى وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المص بقوله يحجب المتوسط يعني اذا وقع
جزء بين الجزئين بحيث يلاقي الثلثة فلا بد ان يحجب الوسط الطرفين عن التماس
والا لزم ان يكون متداخلا لاحد طرفيه قطعا والتداخل مح والا لم يفد
التاليف زيادة في الحجم واذا حجب الوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام الوسط
لان ما يلاقي منه احد الطرفين غير ما يلاقي منه الطرف الاخر فيفرض في الوسط
شيئا فينقسم وهو خلاف المفروض والحركة الموضوعين على طرفي المركب
من ثلثة يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء وترا ثلثة كانت او خمسة او سبعة او غير ذلك
ووضعنا على كل من طرفيه جزءا لا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها
الى الاخر حركة على السواء في السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان
يتلاقيا ولا يمكن ان يكون ذلك في الثلاثة بان يكون احد الجزئين باسره على الطرف
والاخير باسره على الوسط والا لا تساوى الحركتان بل لا بد ان يكون شيء

شئ من الوسط مشغولا باحدهما وشئ آخر منه مشغولا بالآخر فيلزم انقسامه
قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض من كل واحد
من جزئين على الوسط وبعض آخر منه على بعض من الطرف فيلزم الانقسام الا
جزاء الحجب بأسرها مع كونها غير منقسمة فرضا وانتهج لا يتم هذا المحال الا بلزوم
من وجود الجزء الذى لا يتجزى وحده بل انه مع ما فرض معه من تركيبها المتلاقى
اجزاء وتوهم تحرك جزئين على السواء فيلزم منه استحالة المجموع دون استحالة
الجزء لانا نقول قد ذكرنا فيما سبق انه اذا استحال مجموع فلا بد ان يكون بعض
اجزائه محالا في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع
فيما نحن فيه بصدده محالا قطعا وليس شئ من اجزائه سوى الجزء محالا
في نفسه فتعين استحالته او اربعة على التبادل يعنى لو فرضنا مركبا من اجزاء شفع
اربعة كانت او ستة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل وفرضنا
تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على السواء في السرعة والبطوء والابتداء
فلا بد ان يتحاذيا بالضرورة وموضع المحاذاة لا بد ان يكون بين الجزئين
المتوسطين اذ لا يمكن ان يتحاذيا بان يكونا معا على احد الوسطين والا لم يتساويا
في الحركة بل لا بد ان يتحاذيا على ملتقى الوسطين بان يكون بعض من كل منهما على بعض
من احد الوسطين وبعض الاخر على بعض الاخر من الوسط فيلزم انقسام الجزئين المتحركين
مع انقسام الوسطين ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكيك لما اتم الحجج على نفى
الجزء الذى لا يتجزى اراد ان يبين ما يلزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه
وقد التزموه منه تفكيك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا خطا خارجا من مركز الرحى الى
الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك الجزء
الابعد من هذا الخط وهو الذى على الطوق العظيم جزءا واحدا فما فوقه الجزء الذى
يلي الابعد ان تحرك اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزءا واحدا
فمن ثم نقلنا الكلام الى الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذى يلي المركز

فان تحرك شئ منهما اقل من جزء لزم انقسامه وان تحرك كل واحد منها جزءا واحدا
لزم ان يكون مسافة الجزء الذى يلي المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء الذى على
الطوق العظيم وحركته وهو محال بالضرورة وان سكن الجزء الذى يلي الابعد
حين تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله عنه وكذا الحال في سائر الاجزاء فيلزم منه
تفكيك اجزاء الرحى على مثال دوائر محيط بعضها ببعض وتظهر ذلك باخراج الخطوط
مثلا من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات وقد التزموه مع ان
الحس يكذبه قالوا ان الرحى تتفكك على مثال دوائر كما ذكرتم لكن الفاعل المختار
يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك للطافة الازمنة التى يقع فيها التفكيك
وسكون المتحرك اى ومما يلزمهم سكون المتحرك فانا اذا فرضنا مثلا فرسا سار بحركته
من اول النهار المستمرة خمسين فرسخا ولا شك في ان الشمس قد صارت في هذه
المدة ربعا من الدور فقد حركة الشمس وقطعها مسافة متساوية لجزء واحد لا يخ
اما ان يتحرك الفرس جزءا او اقل او سكن والاول يوجب ان يكون حركة الفرس
مساوية لحركة الشمس مع ان المسافة التى قطعها اعنى ربع الدور زائد على خمسين
فرسخا بالآلاف الوف والثانى يوجب انقسام الجزء والثالث يوجب سكون المتحرك
وقد التزموه مع ان الحس يكذبه ودعوى عدم الاحساس بالسكنات لقصر ازمنتها
منهما وقلتها مكابرة صريحة لان سكناته بقدر زيادة حركات الشمس على حركاته
فيكون حركاته مغمورة في سكناته فينبغى ان يرى ساكنا فقط فلا اقل من ان يرى
تارة ساكنا واخرى متحركا لكنا لا نحس بسكونه اصلا وانتفاء الدائرة يعنى لو صح
الجزء لانتفت الدائرة وذلك لان الخطوط المركبة من الاجزاء الذى لا يتجزى ان
امتنع جعلها دائرة امتنع ايضا جعل ما هو ذو عرض دائرة لان ما هو ذو عرض
على القول بالجزء ليس الا خطوطا انضم بعضها الى بعض فاذا امتنع ذلك على كل
واحد منها امتنع على الكل ايضا وان لم يمتنع جعل الخط دائرة فاذا جعلناه
دائرة فاما ان تتلاقى ظواهر اجزائها كما تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون

فيما ظاهرها كما انتا باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان
حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط كباطنها وباطنها كظاهر المحاط
لانطباقه عليه وظا المحاط بها كباطنها فيكون ظا المحيط كباطن المحاط بها
ثم هكذا يعمل الدوائر محيطا بعضها ببعض بلا فرجة فيما الى ان يبلغ
دائرة مساوية لمنطقة الفلك الاعظم فلا تزيد اجزاء هذه الدائرة العظيمة
جدا على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا يتلاقى
بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم تتلاق وقد
التزموا ما بقا الدائرة وقالوا ان البصر يخطئ في امر الدائرة فان الدائرة المحسوسة
شكل مضرس وليس بدائرة حقيقية وايد ذلك بان شرط صدق الاحساس ان
يكون ما يطلب الاحساس به على قدر يمكن للقوة الحاسة ادراكه اذ لو لم يكن كذلك
لا تقدر القوة الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه الا على عدمه كما في
الذرات المبثوثة في الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان التضريس في محيط الدائرة
تجاوز في الصغر الحد الذي هو شرط الاحساس لا يحس به ولا يدل ذلك على عدمه
واقول ليس بشيء لان هذا التضريس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان
مساويا له او اكبر فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض
قائم بالمنقسم باعتبار التناهي لما اتم الحجة على بطلان جزء الذي لا يتجزى وبين
ما لزم القائلين به من المفاسد التي التزموها اراد ان يشير الى اجوبة حججهم فقدم
الحجة الاولى ان النقطة موجودة لقيام الدليل على وجود الاطراف كما سيجيء في
هذا الكتاب فان كانت جوهرا فهي ذات وضع يلزم المط وان كانت عرضا
فمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد ان يكون منقسما
واذا لم ينقسم محلها يلزم المط وتقرير الجواب ما قد سبق من ان انقسام الحال بانقسام
المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة وحلول النقطة في المحل المنقسم
ليس من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو متناه والحركة لا وجود لها في الحال ولا

يلزم نفيها مطلقا جواب عن الحجة الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود في
الحال اذ لو لم يكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل
من الحركة معدوم ان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد ولا يخفى
الحال ان يكون الحركة الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول باطل
والا لزم سبق احد جزئيها على الآخر بالوجود لكونها غير قارة الذات فلم يكن الحركة
التي فرضناها موجودة بتمامها فيه بل يكون الموجود احد جزئيها فقط هف
فتعين الثاني فيكون المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة والا
لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين جزء الحركة في الجزئين واذا كانت المسافة التي
وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المط وتقرير
الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا
قوله لان الماضي والمستقبل من الحركة معدوم ان قلنا لا نم انهما معدومان
مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا يلزم من ذلك عدمهما مطلقا فان
الماضي من الحركة موجودة في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودة في الحال
والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجودة في المستقبل من الزمان
وان لم يكن موجودة في الماضي والحال من الزمان والآن لا تحقق له في الخارج
جواب عن الحجة الثالثة تقريرها ان الآن اي المسمى بالحال والحاضر من الزمان
موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الآن موجودا لم يكن للزمان
وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان معدوم ان الماضي صار معدوما
والمستقبل لم يوجد بعد وهو منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الآخر
بالوجود لان اجزاء الزمان لا يجتمع في الوجود فلم يكن تمامه موجودا اما
فرضناه موجودا هف واذا كان الآن موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة له انية غير منقسم والمسافة المطابقة لها ايض غير منقسمة فيلزم
الجزء وتقرير الجواب ان الآن لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيه نفي

الزمان مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نم بل الماضي
والمستقبل معدومان في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما مطلقا لا
ان وجد الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في الماضي او في الحال او في
الاستقبال والاجزاء ظاهر البطلان وكذا الاول والا لزم ان يكون
للزمان زمان آخر او يكون الشيء ظرفا لنفسه ولا يكون الماضي من الزمان موجودا
ايضا وكذا المستقبل لانا نقول ما ذكرتم يدل على ان الحال ليس بموجود
وحل الشبهة ان غير الزمان ان لم يوجد فيه لم يكن موجودا قطعا
واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة كما
ان المكان موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن
فانه اذا لم يوجد في شيء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر الحجة
الثانية هكذا لو لم يوجد الحركة في الحال لم يوجد اصلا لان الماضي كان حالا
والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال فلا وجود لها في شيء
من الازمنة والحجة الثالثة هكذا لو لم يكن الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا
اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال
فلا وجود لهما ايضا وح يسقط الجوابان المذكوران ويجاب عنهما بان الحركة بمعنى
التوسط موجودة في الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة ولا اجزائها
في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس
حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة في الخارج امر ممتد
في الخيال غير موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لا تقف
على حد لا يقبل الانقسام هو الحركة بمعنى القطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى
لم يكن موجودة يعني انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى
والحال انه لا يدل على ثبوته بل انما يدل على امتناعه وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت
الحركة والمسافة مما لا يتجزى فالمتحرك من حين ما خرج من المبدأ الى آخرهما متصل الاول كلا

واما ان يتصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول وهو باطل لانه لم يأخذ في الحركة او
حال كونه في الجزء الثاني وهو ايضا باطل لانه ح قد انتهت الحركة ولا واسطة
بين الاول والثاني ليوصف بالحركة هناك فلا يوجد الحركة اصلا واجيب بان
المتحرك لا يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول لكنه يوصف بها في اول زمان
حصوله في الجزء الثاني لان حقيقة الحركة عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى هو الكون الاول
في المكان الثاني فاذا حصل له ذلك وصف بالحركة وتنقطع تلك الحركة بالكون
الثاني في المكان الثاني فالمتمكن في المكان الثاني يوصف فيه بالحركة في الآن الاول
ويوصف ايضا فيه بالسكون في الآن الثاني فلم يلزم من تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا
يكون موجودة اصلا والقائل بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى في الجسم يعني النظام وهو وان
لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منها الا انه لزمه ذلك من حيث لا يدري
فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها سيما ما يتعلق بلزوم بطلان
حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام
لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الاقسام من لوازم قبول الانقسام
ظن ان جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصلة في الجسم بالفعل فصرح بان في
الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى
لانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فلا يكون منه انقسام
حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون الاجزاء غير قابلة للانقسام فقد
وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير معترف به فان قيل المذكور في كتب المعتزلة
ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة وغير ذلك من الاعراض
قلنا نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض فان مثل الاكوان والاعتقادات
والآلام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم وما فاد
اما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة
من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر بل اجسام حيث صرح

بان كان ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام الا

اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف فيلزمه مع ما تقدم من مفاسد

اثبات الجزء النقض بوجود المؤلف مما يتناهى فانا لو فرضنا اجتماع ثمانية اجزاء متلاقية

بحيث يصير المركب منها طويلا عريضا عميقا منقسما في الجهات الثلث متقاطعا امتدا

داته على زوايا قائمة منا الضرورة ان يكون جسما متناهي اجزائه وينتقض به قول

جسم مؤلف من اجزاء لا يتناهى بالفعل فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد يمتنع

وجوده على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم وكل جسم من جواهر غير متناهية

قلنا نفرض الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم اقول قد سبق آنفا وسيجي ايضا ان النظام

يجوز تداخل الجوهر بعضها في بعض فله ان يقول لا يصير المركب من الاجزاء التي فرضتها

طويلا عريضا عميقا لتداخل تلك الاجزاء بعضها في بعض فلا يحصل منها جسم

فان قيل لا يمكن القول بتداخل جميع اجزاء الجسم والا لم يزد حجم الجسم على حجم

جزء واحد فلا بد ان تبقى في الجسم اجزاء غير متداخلة فنفرض الكلام في تلك الا

جزاء قلنا له ان يقول كل واحد من تلك الاجزاء الغير المتداخلة مؤلف من اجزاء

لا يتناهى متداخلة ويمكن دفعه بانه انما وقع في القول بالاجزاء الغير المتناهية

لضرورة القول بقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية كما مر آنفا فلا بد ان يكون

تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليس

هذا القبيل فلا يفيده عدم تناهيها ويفتقر في التعميم الى التناسب يعني اذ لو كان

متناهي اجزاء كل جسم قلنا هذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي

فيه البحث له حجم متناه لتناهي الابعاد والاجزاء غير متناهية على زعمه لا نسلم انه

يجب ازدياد الاجزاء بازدياد الحجم فيكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء

لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة

المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى الغير المتناهي هذا خلف فلا يكون شيء من الاجسام مؤلفا

من اجزاء غير متناهية واعترض عليه بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم والتأليف فلا يستلزم

كما ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الاحاد الى الاحاد اذ من الجائز ان يكون

الازدياد بحسب الازدياد وكون النسبتين مختلفتين بل يجب ان يكون نسبة

الجسمين من التي يوجد في المقادير دون الاعداد ثم لا يوجد مثلها في الاحاد

لان نسبتها عددية قطعا واجيب بان تلك الاجزاء لما كان نظمها وتأليف بعضها

الى بعض موجبا للحجم المؤلف منها وجب ان يكون لها مقادير في انفسها والا لم

يتصور حصول حجم بانضمام بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير في انفسها كانت

متساوية اذ لو تفاوتت لزم انقسام بعضها واذا كانت متساوية وكان انضمامها

هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار كانت نسبة مؤلف منها الى مؤلف آخر منها كنسبة

احاد الاول الى احاد الثاني بالضرورة وبما قررنا اندفع ما قيل من ان تلك الا

جزاء لا يوصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما من خواص المقادير ولا مقدار لتلك

الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية ولا متفاوتة ويلزمه عدم لحوق السريع البطيء لان

اسرع اذا قطع جزءا قطع البطيء نصف جزء اذ لا اقل منه ولا تخلل للسكنات بينهما دة

الحركة ولا يخفى ان هذا الوجه ... ... النظام ... جار فيما اذا كانت

الاجزاء متناهية ايضا بل هو بالحقيقة ذكره هنا ويلزمه ... لانه يلز

تخلل السكنات ما لاولى ان يجعل عدم لحوق السريع البطيء مع قوله وان لا ينقطع

المسافة المتناهية في زمان متناه وجها واحدا كما فعله صاحب المواقف وكان المص

اشار الى ذلك حيث لم يفصل بينهما بقوله ويلزمه كما فصل بين النقض بوجود المؤلف

وعدم لحوق السريع البطيء وتقريره ان المسافة المتناهية المقدار لو كانت مركبة من اجزاء

غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها

الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى

ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذا لو

بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها

في زمان متناه فلا يلحق البطيء قطعا والضرورة قضت ببطلان الطفرة يحكي

العلاق لما اورد هذا الالزام على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال
ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذى بعض اجزائها دون بعض ولما عيره
مثبتوا الجزء بان البديهة تقضى ببطلانها اجاب بانها ليست بابعد مما الزمكم من
تفكك الرحى وقد التزموه ومن الشواهد الحسية ببطلان الطفرة انا نمد القلم
فيحصل خط اسود من غير ان يبقى فى خلاله اجزاء بيض وليس ذلك لعدم اختلاط
الاجزاء البيض بالسود بحيث لا يمتاز عند الحس لان الاجزاء المسوحة اقل
من المطفورة عنها بكثير بل لا نسبة لها اليها لكونها غير متناهية فينبغى ان يقع
الاحساس بالبيض ولا حاجة الى هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كان المسافة
المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهى مشتمل
على اجزاء غير متناهية فيتقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه
وهذا كان المسافة المعينة يحتمل عند الفلاسفة الانقسام لا الى غير النهاية ولا
يمتنع قطعها فى زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها
وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا من المسافة والزمان المتناهيين
قابل للانقسام لا الى غير النهاية فان قيل لم لا يجوز ان يتخلص بانا لا نقول بلا تناهى
الاجزاء فى كل امتداد يفرض فى الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه فانه يجوز
ان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن كل امتداد يفرض فى ذلك الجسم يكون اجزاؤه
متناهية قلنا مثبتو القول بالاجزاء الغير المتناهية انما كان لضرورة قبول
الجسم للانقسامات الغير المتناهية ولا شك ان للجسم قبولها فى كل امتداد يفرض فيه
والتداخل دفع لجواب النظام عن برهان التناسب حيث قالوا لا تم نسبة الجسم الى
الجسم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء وانما يكون ذلك لو لم يتداخل بعض الاجزاء فى
بعض بان الضرورة تقضى ببطلانه فان حاصله ان الكل ليس باعظم من الجزء و
اذا انتفى امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا وما فى حكمه ثبت ان الجسم المفرد
متصل فى نفسه لا مفصل فيه ولما امتنع وجود الجزء الذى لا يتجزى وجب ان يكون

الجسم المفرد قابلا للانقسام غير متناهية بمعنى انه لا ينتهى فى الانقسام الى حد يقف
ولا ينفك الانقسام بعده كما زعمه الشهرستانى والا لزم وجود الجزء لا بمعنى ان
تلك الانقسامات التى لا تتناهى يمكن ان يوجد بالفعل اما فى الخارج او
الذهن مفصلة فانه ممتنع عندهم لانها لو خرجت الى الفعل ثم ركبت تلك الاقسام
التى لا تتناهى لزم ان يوجد منها جسم غير متناهى المقدار مع انه يجب مساواته
لذلك الجسم المتناهى المقدار الذى ضم اليها وذلك على قياس ما قال المتكلمون
ان مقدورات الله تعالى غير متناهية مع ان وجود ما لا يتناهى فى الخارج
محال اتفاقا عندهم فليس معناه عندهم ان الآثار القدرية لا تصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه
بل كل مرتبة تصل اليها آثار القدرية يمكن وصول الجسم بمرتبة اخرى فوقها كما فى لا تناهى
الاعداد فانها لا تصل الى حد لا يمكن الزيادة عليه فقد ثبت اختيار المص من
مذهب الحكماء وهو ان الجسم متصل فى نفسه قابل للقسمة الى ما لا يتناهى ثم ان الجسم اما ان
يوجب انفصالا فى الخارج او لا فالاولى هى القسمة الانفكاكية المنتهية الى الكسر
والقطع والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة تفصل بالنفوذ فيه والكسر
لا يحتاج اليها والثانية اعنى التى لا توجب انفصالا فى الخارج وهى المسماة بالقسمة الفرضية
المعاندة للقسمة الخارجية وربما يسمى ايضا قسمة وهمية وربما نفرق بينهما بان الفرضية ما هو
بفرض العقل كليا والوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا والفرضية المقابلة للخارجية اما ان
لا يكون بمجرد الفرض من غير سبب حامل عليها او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين
اى متقررين فى محلهما لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض فى الجسم الابلق او غير قارين
اى غير متقررين فى محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كمماستين او محاذاتين ويوهم
بعض ان القسمة الواقعة بسبب اختلاف عرضين من القسمة الانفكاكية التى يوجب انفصالا
لا فى الخارج لان محل السواد يجب ان يكون مغايرا لمحل البياض فى الخارج وكذا ما يماس
او يحاذى من جسم جسما على مغايرا لما يماس ولما يحاذى منه جسما آخر والحق انها لا يوجب
انفصالا فى الخارج لان الجسم اذا كان متصلا واحدا فى نفسه ثم وقع وصول على بعضه

او لانه جسم آخر او حاذاه فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير بذلك جزء من منفصلا

احدهما عن الاخر في الخارج حتى اذا زال عنه تلك الاعراض عاد الى الحالة الاولى وصار

متصلا واحدا اذ لو كان كذلك لكانت المسافة بصيرا قساما غير متناهية في الخارج بحسب

موازاة المتحرك حدودها ثم تعود متصلة في نفسها واحدة في ذاتها عند انقطاع

الحركة وما ذكرنا من المغايرة فانما هي بحسب العقل لا بحسب الخارج واذا تمهد هذا نقول

ما ذكر من الادلة لا يدل على ان كل جسم مفرد قابلا للقسمة الانفكاكية بل انما يدل على انه

قابل للقسمة الوهمية والا لكان جزء لا يتجزى وما في حكمه ما اراد ان يبين ان كل جسم

كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك قابل للانفكاكية ايضا فقال والقسمة معنى الوهمية بانواعها

يعني ما هو بمجرد فرض العقل كليا او بمجرد توهم الوهم جزئيا لا بمجرد هما بل بسبب اختلاف

عرضين قارين او غير قارين يحدث في المقسوم اثنينية مساوية لما مع كل واحد منهما

لما مع المجموع ولما مع الجزء الخارج الموافقة في الماهية فحمه جزء الجزئين المتصلين

المفروضين في جزء واحد ما عوده على جزئين المنفصلين يعني الجزء الذي قسم وللجزء الخارج

الموافق له في الماهية من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي لجواز القسمة الوهمية

ملزوم لجواز القسمة الانفكاكية فبطل مذهب ذيمقراطيس واتباعه وهو ان مبادى

الاجسام البسيطة اجسام صغار صلبة متجزية في الوهم بحسب الجهات الثلاث عرابانة المتجزئة

بحسب الخارج واتصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها

وكل جزء منها متصل في نفسه بالحقيقة وغير قابل للانفصال الفكي بل للانفصال الوهمي والجسم

الذي يقبل الانفصال الفكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس وما كان

ههنا مظنة ان يقال يمكن ان لا يجوز على الجزئين المتصلين ما يجوز على الجزئين المنفصلين

من الانفكاك لتحقق مانع من الجزئين المتصلين اجاب بقوله وامتناع الانفكاك

لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي يعني ان ذلك المانع لا يكون لازما للمهية للجزئين

المتصلين المفروضين في الجزء المقسوم وهما والا لاعم نوع ذلك الجزء في شخصه

لانه لو وجد منه شخصان لكان متساويين في المهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال

الانفكاك لحاصل بينهما في وجود المانع منه هف واذا لم يكن المانع لا

زما لها وما مفارقا فلا شك ان امتناع الانفكاك بعارض مفارق

لا ينقض الامتناع الذاتي المنافي للقبول الذاتي الذي هو مقصودنا فتبين هذا

الدليل مبني على توافق تلك الاجسام في المهية وهو متمم وان بني على تسليم

الخصم كان جدلا خارجا عن الحكمة واقول انما يسنا واليه لا لعدم انحصار

النوع في الشخص اذ لو لا عد لتحقق الجزء الخارج الموافق للماهية وتم الدليل

بناء على تقدير تحقق الخارج الموافق لعل تشخص احدهما مانع من ذلك القبول

او تشخص آخر شرط له فلا يكون للجزء الواحد قابلا للانفكاك بين جزئيه المفروضين

في الوجود لمانع او لفقدان الشرط لو اجيب بان المانع لا يكون لازما ولا

مفارقا لعارض لا يمنع القبول الذاتي وقد ثبت ان للجسم شيء واحد متصل

واحد ليس بذي مفاصل واجزاء بالفعل كما هو عند الحس يقبل الانقسام الوهمي

وكل انفصال فيه ... هو مذهب افلاطون ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر

المتصل قائم بذاته غير حال في شيء آخر وهو الجسم المطلق فهو عندهم جوهر بسيط لا

تركيب فيه بحسب الخارج اصلا وقابلا للجزئين الاتصال والانفصال عليه مع بقائه

في الحالين في ذاته فهو من حيث جوهره وذاته يسمى جسما ومن حيث قبوله الصورة

النوعية للانواع الاجسام يسمى هيولى واختار المصنف هذا الا المذهب وذهب

ارسطو ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل حال في جوهر آخر يسمى بالهيولى

وزبدة ما احتجوا به على ذلك بعد تجريده عن الزوائد والالفاظ المغلقة

والمجازية التي يوجب صعوبة الفهم وورود الاشكالات ان ذلك الجوهر المتصل

في ذاته الذي كان بلا مفصل اذا طرأ عليه الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران

متصلان في ذاتيهما فلا بد هناك من شيء آخر مشترك بين المتصل الاول وبين

هذين المتصلين فلا بد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالين والا لكان تفريق

الجسم الاخير اعداما للجسم بالكلية وايجادا للجسمين الاخرين من كتم العدم والفرق

تقتضي بطلانه واجاب المص عنه بقوله ولا يقتضي ذلك اى اتصال الجسم وقوله
ثبوت مادة سوى الجسم لاستلزامه التسلسل او وجود ما لا يتناهى لو اقتضى ذلك
ثبوت مادة سوى الجسم لزم التسلسل او وجود مواد لا يتناهى لان الجسم المتصل الواحد
اذا انفصل الجسمين فاما ان يكون مادة هذا هي مادة ذاك بعينها وهو
محال لاستلزامه ان يكون الواحد بالشخص في آن واحد في مكانين واما غيرها و
ح ان كان مادة كل واحد منهما حادثة بعد الانفصال لزم التسلسل لان كل حادث
عندهم مسبوق بالمادة ويكون تلك المادة ايضا حادثة على هذا التقدير
فتحتاج الى مادة ثالثة وهكذا فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو التسلسل
ولئن ما اذا انعدمت مادة الجسم المتصل بانعدام جوهره المتصل بذاته وحدثت
مادتان للجسمين المتصلين حال حدوث جوهرهما المتصلين فيكون ذلك انعداما
للجسم بالمرة لا بمجرد جوهره المتصل بذاته وحدوثا لجسمين آخرين عن لا شيء
وهو مع بطلانه يبطل مقصودهم اعني اثبات وجود امر باق في الحالين وان
كانت موجودة قبل الانفصال لزم اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل
بل على مواد موجودة بالفعل لا ينتهي عددها الى حد يقف عنده كما عرفت في
الانفصال فلا بد ان تكون تلك المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كانت متناهية
بالفعل لوقف عددها اذا وصل الانقسام واجيب بان المادة شخص هو عند الانفصال
هو بعينه عند الاتصال اعني واحدا ولا متعددا في ذاته بل بالعرض واحد عند
الاتصال الواحد متعدد عند الاتصال المتعدد فلا نم ان المادتين لو كانتا
موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما
يلزم لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس كذلك بل هما موجودتان فيه
مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه واذا كان
المادة شيئا هو مع المتصل الواحد متصل واحد ومع المتصل المتعدد متصل متعدد كان
المتصل الواحد هو والمتصل المتعدد محلا بها اختصاص الاجزاء بالنحو ونحو
على ان المتصل الواحد محل الاتصال والمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا فيما
ويسمى بالهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل يسمى بالصورة الجسمية والجسم المطلق
مركب منهما والصورة الجسمية قد يسمى جسما لانها الجسم في بادي الرأي فان قيل
اتصال الجسم عبارة عن كونه بحيث لا يكون له مفاصل واجزاء بالفعل وانفصاله
عدمه عما من شانه ذلك وان اريد بالاتصال معنى آخر فان الادلة المذكورة لا دلالة
لها الا على ان الجسم المفرد ليس له اجزاء بالفعل لا يقبل الانقسام الوهمي والفرضي
فيما بينها غير حصول اى زائد على حقيقة الجسم موارد عليه قلنا لا نم ان
الجسم عند طريان الانفصال عليه ينعدم ذاته وانما ينعدم وصفه اعني كونه متصلا
بالمعنى المذكور قلنا الجسم المركب متصلا لكن بحيث نفرض فيه الابعاد الثلث فلم يكن
جسما التسلسل لان ما بينه الابعاد الثلث ان لم يكن منفصلا على ما هو المشهور لا اقل
من ان يكون لا زماله فعند طريان الانفصال عليه لا يبقى جسما بل ينعدم جسميته ويحدث
جسمان آخران فان قيل القابل للابعاد الثلث بالحقيقة هو الجسم التعليمي اعني الكمية
السارية في الجهات الثلث والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض وتبعية كونه معروضا
للجسم التعليمي فالجسم اذا طرأ عليه الانفصال انعدم عارضه لا ذاته اعني الجسم التعليمي
الذي كان قبل الانفصال وحدث عارضان آخران اعني الجسمين التعليميين الحادثين
بعد الانفصال وقابلية الابعاد لازمة للجسم الطبيعي لا ينفك عنه لعدم انفكاك
جسم تعليمي ما عنه فهو مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد
متصل متعدد كما تقولون ان الهيولى مع الصورة الجسمية الواحدة واحدة ومع الصورة
المتعددة متعددة فانهم يقولون ان الصورة الجسمية متصلة في ذاتها لا يقبل
الانفصال بل ينعدم عند الانفصال ويحدث صورتان اخريان والهيولى لكونها
في حد ذاتها لا متصلة ولا منفصلة باقية في الحالين ونحن نقول المتصل
في ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل
في حد ذاته ولا منفصل بل هو موجود باق في الحالين فلا حاجة الى اثبات الهيولى

بل نقول لا نم ان الجسم اذا طرء عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد غاية
ما في الباب انه كان قبل الانفصال قابلا واحدا للابعاد فصار بعد الانفصال
جسمين كل منهما قابل للابعاد الثلثة فالحقيقة انعدم من الجسم وحدة وطرء عليه
كثرة والجسم حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة لم ينعدم قط كما يقولون
ان المادة شخص هو عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال وكذلك نقول
ان الجسم شخص هو عند الوحدة اعني الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعني
الانفصال غاية الامر انه لا نقول ان الجسم شخص واحد بل اشخاص بكثرة
فان قيل اذا كان هناك قصعتان في كل منهما قدر من الماء فلا شك ان لكل من
المائين تشخصا يمتاز به عن الاخر فاذا صببناهما في كوز ينعدم عنهما الامتياز
لزوال تشخصهما فينعدمان بانعدام تشخصهما فلم يبق قولكم الجسم عند الكثرة
هو بعينه عند الوحدة فلم ينعدم قط قلنا المجموع ذينك المائين تشخص به امتاز
عن سائر المياه وهذا التشخص باق لم يزل وبذلك صح قولنا الجسم عند الكثرة
هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قط وانما الزائل تشخص اخر به امتاز كل من المائين
عن الاخر وبزواله زال كثرة الجسم لا ذاته المتصفة بالكثرة فان قيل زوال هذا التشخص
كاف في مقصودنا وهو لزوم انعدام مجموع المائين لان كلا من المائين ينعدم بانعدام
تشخصه الذي به امتاز عن الماء الاخر فينعدم المجموع ايضا ضرورة انعدام الكل بانعدام
الجزء قلنا الجزء المجموع ذات كل من المائين بدون تشخصه الذي به امتاز عن الجزء الاخر فان
هذا التشخص ليس من مقومات المجموع الذي هو باق في حالتي الوحدة والكثرة بل انما هو
مقوم لتشخص كل من المائين لا لذاته الذي هو جزء من المجموع والحاصل ان تشخص كل من المائين
مركب من معروض هو جوهر الماء وعارض به امتاز عن الماء الاخر والمعتبر في تقويم المجموع
هو المعروض دون عارضه فكل جسم بسيطا كان او مركبا له مكان طبيعي تقتضي طبعه
حصوله فيه ولوازم عن تأثير طلبه اي الحصول فيه عند الخروج على اقرب الطرق يعني
اقصر الابعاد بينهما وذلك لانه لو خلي الجسم وطبعه اي فرض بعد وجوده خاليا

عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة عنه لكان له مكان مخصوص اذ لا يمكن جسم لا في مكان
ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة معا ولا يكون حصوله في ذلك المكان مستندا الى امر خارج
عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لاستوائها الى الامكنة كلها على السوية بل الى
امر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعي له فلو فرض خروجه عن ذلك
المكان لكان منافيا لمقتضى طبعه مستندا الى غيره فاذا خلي وطبعه عاد الى ذلك المكان بمقتضى
طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاول ان تأثير علة فيه ان كان من الامور الخارجة
التي يفرض خلوه عنها فلا نم انه عند تخليته مع طبعه يكون موجودا فضلا عن ان يكون حاصلا
في مكان او مقتضيا له وان لم يكن منها اي من تلك الامور الخارجة جاز ان يكون حصوله
في مكان معين من فاعله لما يتصور الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودا بايجاب
او باختيار وفرض في ذهنه الخالي حال وجوده معرى عن جميع التأثيرات التي لا يكون
من ذاته سواء كانت من فاعله او من غيره اختيارا او ايجابا فلا بد ان يكون حاصلا في
مكان معين بمقتضى ذاته فمن الفاعل في وجوده بعرض وجوده فلا يكون من الامور
التي يعرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف تأثيره في حصوله في مكان معين فانه من تلك الامور
ليس من ذاته ولا يتوقف عليه وجود ذاته اقول وفيه نظر لان الاين من الاعراض التي لا يمكن
ان ينفك الجسم في وجوده عنها كما صرح المص في شرح الاشارات فالفاعل اذا اوجد
الجسم اوجده في مكان لا محالة اذ لا يتصور وجود جسم لا في مكان فتتمة تأثير الفاعل
في وجوده وليس من الامور التي يمكن ان يفرض خلوه عنها حال وجوده والحاصل ان
الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق التأثير في وجوده بدون تحقق التأثير
فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم من تتمة وجود الملزوم الثاني
ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة في الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها جاز ان
مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال بها على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر
بل على ان له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع الثالث النقض باجزاء
العناصر فانها لا تقتضي مواضع معينة بل تقع في امكنتها حيث اتفقت فان

اما بايجابه او اختياره ثم تغير ذلك
بتغير الاختيار والايجاب واجب
بان تخليته الا الاحاد مع طبعه لا مع

للجزء المائي مثلا ربما استقر في جزء من مكان الماء وربما استقر في جزء آخر منه مع جريان

الدليل فيهما ونقض على الاجزاء البسيطة من العناصر بانها اذا خليت وطبعها انفكت

بكلها ولا يبقى اجزاء موجودة فيها ما دامت اجزاء موجودة لم تخل وطبعها لكن

النقض في المركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان العنصر الغالب دون اجزاء منه

فلا مدفع له ولا يجديهم تخصيص الدعوى بان الجسم البسيط يقتضي مكانا طبيعيا لان

الدليل المذكور يعم البسيط والمركب واستدل ايضا بان الاجسام اذا لم يكن لها قاسر

يتوجه الثقال منها الى مركز العالم والخفاف منها الى المحيط ولا شك ان ذلك بحسب

اقتضاء الطبع اذ لا قاسر هناك اقول هذا الدليل لا يثبت الدعوى الكلية

وقال ثابت بن قرة ليس لشيء من الاجسام مكان يختص به دون غيره حتى يتصور

ان جسما معينا طالب له بطبعه دون ما عداه واذا رمينا مدرة الى فوق فانما يعود

الى مركز الارض لان الجزء يميل الى الكل الذي يجذبه لغلبته الجنسية لا لان الطبيعة الارضية

طالبة له كما توهم ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر لكان الطلب منهما

متساويا بالطلب صاعدا حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها

رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق حجر من المكان الذي هي فيه الآن حجر لا يرتفع منه ذلك الحجر اليها

لطلب الام العظيم الذي هو شبيه ولو فرض انها تقطعت وتفرقت في جوانب العالم

اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض وتقف حيث اتفق تلاقيها ولان كل جزء يطلب ان

يكون قربه الى جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يبقى الجزء الواحد كل جزء لا جرم

لطلب ان يكون قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط من جميع الاجزاء

فانه هذا فلزم من ذلك استدارة الارض وكرويتها وان يكون كل جزء منها طالب

للمركز ولما كان مذهب المحقق ان المكان هو البعد لا السطح على ما يجيء كان عنده لكل جسم

مكان حتى المحدد للجهات فانه مع كونه محيطا بجميع الاجسام حاصل عنده في مكان واما

القائل بان المكان هو السطح المحوي للجسم الحاوي فليس المحدد عنده في مكان اصلا وان كان

ذا وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام اذ ليس فوقه جسم يحويه فلو تعدد لتنوع بعض لا يكون

انتهى

المكان الطبيعي للجسم الواحد الا واحدا اذ لو تعدد لم يكن طبيعيا ما فرضناه مكانا طبيعيا

وذلك لان الجسم اذا كان في احدهما مخلى مع طبعه فان طلب الآخر فهذا المكان الذي

هو فيه الآن ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره وان لم يطلب الآخر حال

كونه في احدهما فلا آخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلي وطبعه اقول عدم

الطلب لمكان بسبب انه وجد مكانا طبيعيا آخر لا يقدح في كون هذا المكان

طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واجدا له فالمكان هو مطلوبه وايضا

اذا كان الجسم خارجا عنهما لا فيهما بالقسر ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما

معا وهو محال او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما

فقط فالآخر ليس طبيعيا له دال الكل محال فالمكان الطبيعي واحد اقول وتوجه الجسم الى

شيئهما امتنع من التوجه اليهما معا فلا يجامع كونه مخلى بطبعه فلعل ذلك لاستحالة اجتماع

هذين الامرين المتنافيين لا لتعدد المكان الطبيعي ومكان المركب مكان الغالب او ما

اتفق وجوده فيه قالوا ليس للمركب مكان وراء امكنة البسائط لان التركيب لا يقتضي زيادة

في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط فاذن امكنة البسائط بعينها

مركبا اما ان يكون بسائطه متساوية في قوة الميل الى اماكنها او يكون مختلفة بان يكون بعضها

غالبا على الباقي فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب هو الذي اتفق وجوده فيه ولا

فمكان الغالب فانه يقهر باقيه ويجذبه الى مكانه فيكون الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك

المكان واعترض عليه اما اولا فبان المركب المساوي البسائط لو اخرج من المكان الذي

اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل يسكن اينما وقع لعدم المرجح فلا يكون ذلك

المكان طبيعيا له اقول فيه نظر لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من امكنتها و

تفتر عند البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان وتساوت فيه البسائط بحسب قوة الميل

الى امكنتها لا يكون ذلك المركب في مكان آخر تساوى النسبة الى امكنة البسائط بل يكون

اقرب الى مكان بعض من بسائطه فتغلب ذلك البعض على باقي البسائط ويجذبها الى

مكانه واما ثانيا فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تقتضي حصوله في مكان

الجزء المتعلق وكذا الشكل يعني كان لكل جسم مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي

ايضا وذلك لان الجسم لو خلي وطبعه لاحاط به حد واحد او حدود لوجوب

تناهي الابعاد كما سيجي بيانه ويكون له من جهة تلك الاحاطة هيئة ولا نعني بالشكل الا

تلك الهيئة ثم ان تلك لا بد لها من علة وقد فرضنا انه لا موثر خارجيا فعلتها طبيعة

الجسم لا غير واعترض عليه بان شكله يتوقف على تناهي ابعاده ولا شك ان طبيعة الجسم

لا تقتضيها على ابعاده وما يعرض للشي بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا له

لذاته ثم قيل هذا بعينه وارد في المكان ايضا لان حصوله فيه موقوف على وجود

المكان الذي لا يستند الى ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم من حيث هو هو لا

في غير مكان عند القائل بانه البعد فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف

تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو والواسطة اذا لم يستند

ذاتيا للشي ولم يكن لازمة له كانت امرا غريبا قطعا بخلاف ما يستند الى ذاته وهو ظ

او يلزم ذاته من حيث هو هو فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الشي

ولا يكون امرا غريبا ايضا ثم لا شك في وروده على القول بان المكان هو السطح

فانه ليس لازما لوجود الجسم كما في المحدد بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو

امر غريب قطعا والطبيعي منه هو الكرة يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان

الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا

واحدا وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة فان المضلع من الاشكال يكون جانب

منه خطا واخر سطحا واخر نقطة واعترض عليه بالمنع المذكور والمعارضة والنقض

اما المنع فهو انا لا نسلم ان تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون الا واحدا لم

لا يجوز ان يكون هناك جهات مختلفة يصدر عن الفاعل الواحد بحسبها

في القابل الواحد اثار مختلفة والثابت بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد

من جميع الجهات لا يصدر عنه اثار متعددة واما المعارضة فتقريرها ان البسائط

لا يجوز ان يشترك في الشكل لان اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها

في الطبيعة كما ان اختلافها في المكان يستلزم اختلافها في الطبيعة واجيب بان اختلاف

المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم اتحاد العلل

فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك في العلة فطريق الاولى

ان لا يستلزم الاختلاف فيها فح امكن اسناد الشكل للاجسام المشتركة كما امكن اسناده

الى الطبايع المختلفة فلم جزمتم بان الشكل الطبيعي اجيب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار

عروض المقادير وعروض المقادير مستند الى الطبايع فلا بد من الاسناد الا

شكل اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء

الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض فمن

وجوه اولها ان الارض بسيطة وليست كروية لما عليها وفيها من التلال والوهاد

واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب خارجة

عنها كالريح والامطار والسيول فالسيول بها جزء من الارض ثم

ان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال فلا جرم بقي

شكل الارض على ذلك الا انه المقتضي لتلك الخشونات فيكون

خروجها عن شكلها الطبيعي بتلك الاسباب وذلك لا يقدح في

اقتضاء طبيعتها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة

المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل

الطبيعي تقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشي ولما يمنع من حصول

ذلك الشي وذلك باطل قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا

واقتضت كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذه الاقتضاء يخالف

الاقتضاء الاول بل يوكده لو خليت وطبعها لكن لما ازال القاسر

الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري و

مانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك و

ثانيها ان الافلاك المكوكبة فيها نقر تركز الكواكب فيها مختلفة

بالقدر اذ هي مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار المالئة لتلك النقر
بالوضع اشكالا لان تلك النقر موجودة في جانب من الفلك دون اخر وكذا المتمم
مختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واجيب
بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان
الفلك قد يحصل له صورة نوعية تقتضي كرية شكله لكن انفصلت به صورة اخرى افرزت
عنها كرة اخرى تختص بها كوكب او تدوير او خارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى
في الفلك الاول نقرة او متمم مختلف الثخن فانه بمثل حلول الصور المختلفة لا بحسب
لا لاختلاف المواد والاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك
في الفلك واجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسائط مستندا الى
اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه
يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكوكب والتدوير والخارج المركز وهو محال
وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا
وانه اذا جاز ان يقبل الفلك صورا متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز ذلك في البسائط
فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا ويمكن ان يدفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر
باقية في المركب وتحصل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي النفس
فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني بان معنى تركيب القوى ان
يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء اخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له قوتان وليس الامر في الفلك
كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث
بان كل صورة تفرض في البسيط فهي واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي الا
شكلا مستديرا وثانيهما ان الصورة المصورة قوة طبيعية مبدا لاشكال الاعضاء
عندهم فهي اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فعلها ان كان بسيطا يلزم
ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان
كرات بعدد البسائط ان كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى في اجزاء

مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان تكون في محل واحد فان كانت النفس بها
للبعض من انتفاء الاستدارة فان الحيوان كرة واحدة وان منع ما لا يجب ان يكون
من طبائع الاجسام مانعا عن ذلك واجيب بانا لا نسلم ان القوة المصورة ان كانت
بسيطة وفعلها مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة
في المركب فعلها في واحد واحد وكذلك لا نسلم انها ان كانت مركبة في مركب يلزم ان يكون
الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحدة واحدة
في واحد واحد وذلك ممنوع والمعقول من الخارج البعد المكاني موجود لانه مقصد المتحرك
ولانه مشار اليه بالاشارة الحسية بانه اين الجسم هناك او هنا ولانه يشغل الجسم بعينه
واليه بالاشارة ولانه يقدر له نصف وثلث وربع الى غير ذلك ولانه يتفاوت زيادة
ونقصانا ولا يتصور شيء من الامور المذكورة للعدم المحض ويمكن الجواب بان مقصد
المتحرك في الحركات الطبيعية اما للثقال فالمركز واما للخفاف فالمحيط وكلاهما موجودان
واما في الحركات الارادية فوضع خاص له بالنسبة الى الاجسام التي في منتهى حركته والا
الحسية لا تقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء ذهبوا الى ان الخطوط ليست
مركبة من النقط ولا السطوح منها بل هي متصلة في انفسها لا مفصل فيها مع انهم جوزوا
الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط السطح فلا
فلا يلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج وانتقال الجسم
انما هو عن فراغ موهوم الى فراغ آخر كذلك والتقدير بالنصف والثلث وغير ذلك من
الاجزاء وكذا التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم ولكون الجسم بكليته
في مكانه فالمراد ان يكون المكان اما غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته
حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون منقسما في جهة واحدة فقط كالخط فلا يكون
الجسم محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون
المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء وما في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن والا
لانتقل بانتقاله فيما يحويه وحيث يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن من جميع جهاته

والا لم يكن ما يليه فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كما هو مذهب
ارسطو ومن تابعه كابن سينا والفارابي وغيرهما من الحكماء المشائين وعلى الثاني يكون المكان بعدا
منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الاخر ساريا فيه
بكليته وذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملأه على سبيل
التوهم وهو مذهب المتكلم واما ان يكون امرا موجودا فلا يجوز ان يكون بعدا ماديا
قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهرا
لقيامه بذاته وتوارد المتمكنات عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين في
الجواهر المجردة التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة وحينئذ تكون
الاقسام الاولية للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور والى هذا الاحتمال ذهب افلاطون
ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين فلا مزيد للاحتمالات على الثلثة ولما اقمنا الدليل على
كونه موجودا بطل مذهب المتكلم وبقي الاحتمالان الاخران ومتى بطل واحد منهما
تعين الاخر بالضرورة واختار المص ان المكان هو البعد وقال فان الامارات تساعده
فان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين اطراف الاناء ولا شك انهم يريدون باطراف
الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة واطرافه هي البعد الممتد داخله لسطحه الباطن
عينها وايضا فانهم يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون ممتليا وايضا
يحكم الذهن بان الجسم ههنا وهناك لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم ام لا وقد علم
ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال في الجسم ويمانع ما يساويه ومنه مفارق
يحل فيه الاجسام ويليه فيها بجملتها وبداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن
وتحديه ولا امتناع لخلوه عن المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان هو
السطح تقريرها ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود لزم من تمكن الجسم في المكان
تداخل البعدين اي نفوذ البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه وتجويزه يؤدي
الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل
البعدين المتلاقيين للمادة لان تجويزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة

وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل البعدين الملاقيين للمادة لان تجويزه يؤدي الى تجويز دخول العالم
في حيز جزء لا يتجزأ وانه سفسطة واما البعد المجرد الذي لا يقوم بالمادة فيمكن ان يحل فيه الاجسام
ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد ويتحد به بحسب الاشارة ولا امتناع في ذلك
لخلوه عن المادة فتجويز التداخل فيه لا يفضي الى الاستحالة المذكورة واعترض عليه بان منشاء
امتناع التداخل هو العظم والامتداد فكل ما اتصف بالعظم والامتداد امتنع جواز التداخل
فيه مطلقا كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في جهة او جهتين فقط امتنع التداخل فيه
من تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول دون العرض وكالسطوح
يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق فكل ما اتصف بالعظم والامتداد في الجهات
كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهة العقل حاكمة بان ما لا حجم ولا عظم له
الا اذ الاتي نظيرة لا فادة باسره ولم يتصور في احدهما شيء خال عن الاخر ولا كونهما معا
اعظم من احدهما فقط وذلك هو التداخل وبان ما له حجم وعظم اذ الاقي نظيره
في الجهة التي اتصفا بالعظم فيها كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما
هو بالذات للاعظام والاحجام الموجبة لجواز فرض الانقسام وهي كالمقادير والابعاد
دون الهيولى اذ ليست منقسمة لا ابعاد وكذلك الصورة الجسمية فان انقسامهما انما هما
من المقدار لكنهما مستلزم للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل انما هو لاستلزامه كون الكل
ليس باعظم من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا لا يمتنع فيما له عظم من جهة دون اخرى ان
كان من الجهة التي ليس لها من تلك الجهة عظم فظهر مما ذكرنا امتناع التداخل في الابعاد مطلقا
سواء كانت مادية او غيرها قال الامام في الملخص لو امكن ان يتشكك العقل في ان هذا البعد
الموجود بين طرفي هذا الاناء بعدان معا ان البعد المشار اليه بالحس ليس الا الواحد فليتشكك
في ان هذا الشخص من الاشخاص الواحد هل هو واحد من في الحقيقة او اشخاص متعددة وفي قوله فيه
نظر لان للقائلين بان المكان هو البعد ان يقولوا انا اقمنا البرهان على ان المكان بعد مجرد موجود
منطبق على البعد القائم بالجسم وهما موجودان متغايران وحكم الحس بان ليس ههنا الا
واحد لمعارضة مع البرهان ليس مقبولا بل محمول على انه لا يميز بينهما في الاشارة الحسية

كان البرهان لما دل على الجسم مركب من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد
واحد بل نزمنا بان ههنا موجودين احدهما الهيولى والاخر الصورة ولهم وجوه اخر منها
انه لو كان المكان هو البعد فلا يخ اما ان يكون قابلا للحركة الاينية التى هى الانتقال من مكان الى
مكان فيلزم ان يكون له مكان وننقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية وهو مح لما مر فى
ابطال التس ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة
فتفتقر الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا فى جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون
خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك مح واما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا
قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافى لقبول الحركة وملزوم منافى الشى مناف لذلك الشى اقول
يمكن الجواب بانا نختار ان البعد قابل للحركة الاينية وتمنع لزوم التس قوله يلزم ان يكون للمكان
قلنا نعم لكن على سبيل الامكان لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن امكان الانتقال
بالانتقال عن مكان الى مكان وهذا الامكان انما يقتضى امكان ان يكون للمتصف مكانا لا وجوبه
فلا يلزم التس وانما يلزم ان لو وجب ان يكون لكل مكان مكان وهو غير واجب كما بينا ومنها
ان البعد فى نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما تدعونه فى البعد الذى
هو المكان واما ان يستغنى عنه فلا يحل فى المادة على ما هو شان البعد القائم بالجسم لان
معنى حلول العرض فى المحل اختصاصه به بحيث يصير اليه فى التقوم فلا يرد ما قيل
انه يجوز ان لا يفتقر فى نفسه الى المحل ويعرض له حلول فيه ومنها انه لو كان المكان
هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين اعنى البعد الذى هو المكان والبعد القائم
بالجسم وفيه اجتماع المثلين واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم
مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا فى ذاتى او عرضى وهو المطلق البعد فلا
يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكان
النفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين ولو كان المكان سطحا لتفاوت
والاحكام اشارة الى احتجاج القائلين بان المكان هو البعد تقريره ان المكان
ليس هو السطح الباطن للجسم الحاوى والا لتفاوتت امكان الجسم الواحد فى حالة واحدة

بيان الملازمة ان الطير الواقف فى الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح
ان يكون متحركا فى تلك الحالة لانه يتبدل عليه السطوح المحيطة به ثم ان تبدل الامكنة اما
نفس الحركة الاينية او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدين اعنى الحركة والسكون فى الطير
المذكور وايضا المنقول من بلد الى بلد فى صندوق يكون متحركا بلا شبهة ويلزم ان يكون
ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم للسكون او نفسه لا نتفاء الحركة
او نفيها واجيب عن الاول بان استبدال الامكنة اذا كان بانتقال المتمكن فهو حركة
واذا كان بانتقال غيره كما فى الطير الواقف فى الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثانى
بان المتحرك بالذات هو الصندوق واما ما فيه فمتحرك فيه بالعرض كساكن السفينة والمتحرك
بالعرض لا يكون موصوفا بالحركة حقيقة وانما الموصوف بها حقيقة ما بالذات وتعلق
وصف المتحرك بالعرض بالحركة وصف له بحال متعلقه اقول لكن اذا قيل يلزم ان
يكون انسانا محفوفا بكرباس مثلا بحيث لم يتوقف ظاهر بدنه جزء غير محفوف اذا
سار من بلد الى بلد يلزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو بطن الكرباس وكذا
الحوت فى الماء الجارى اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء
الملاصق له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة فلا ينفع له ولم يجد المكان اشارة
الى دليل اخر للقائلين بان المكان هو البعد تقريره انا نقطع بان لكل جسم مكانا فلو كان
المكان هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا يحويه جسم ليكون سطحه
الباطن مكانا له فليس المكان بعم الاجسام كلها والقائلون بالسطح يلزمونه ثم انهم
نص لقائلتهم فانهم لما اثبتوا المكان الطبيعى للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلى
وطبعه لكان فى مكان فقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون فى مكان وحكموا بذلك هناك
وبنوا عليه بيان المكان الطبيعى فيلزمهم سواء ذلك وذكروه فى الترموا به فالقائلون بان
المحدد لا مكان له منافضون لانفسهم فيما ادعوه هناك بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان
وان الحركة الوضعية التى لا تقتضى تبدل المكان انما يعرض لمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما
بعضاه المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض او تحتها فلا شك انهما يتبدلان

المكان وإنما نقلته من مكان الى آخر وكذلك جميع اجزاء المحدد يتبدل امكنتها بامكنة اخرى

حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقلة من مكان الى

مكان آخر لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب نقلة اصلا والضرورة تبطله لانا نراها

تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون منتقلا من مكان الى آخر مع ثبوت هذه الحالة

لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ويتبدل بسبب حركة الوضع مكانا آخر كان المحدد

كله في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وتدقيق

ان لهم ان يخصصوا قولهم كل جسم لو خلي وطبعه كان في مكان بالاجسام التي لها مكان فيخرج

ما لا مكان له وان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة وان كانت مفروضة فلا يعرض لها حركة

خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة فيها

فيها فالمعلوم بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى ما سواها تبعا للحركة الوضعية

للفلك واما انتقالها عن مكان الى مكان فليس مما يعلم بالضرورة وهم يمنعونه اخرى منها ما يعلم

بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر المسكن في الهواء فملأه الهواء قد بطل والسطح الذي

كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل ذلك على ان المكان هو البعد الذي هو موجود دون

السطح الذي بطل ومنها ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه ومقصد المتحرك بالحصول

فيجب ان يكون موجودا حال الحركة ليتصور كونه مقصدا للحصول فيه فالمكان الذي يقصده

الثقيل المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق مركز ثقله على مركز الارض كالحجر مثلا موجود

حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الثقيل وكذا

ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق محيطه بمقعر فلك القمر كقطعة من النار

مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح

هناك موجودا يحيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الذي الموجود دون

السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف ومنها ان المكان يجب ان يكون مساويا

للمتمكن لان المتمكن منطبق على المكان فيجب ان يكونا متساويين واذا كان المكان هو السطح

لا يكونان متساويين فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفيحة رقيقة كان السطح المحيط

بحث ابطال الخلاء

بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفيحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفيحة

مع ان الجسم في الحالين واحد وانه اذا حفرنا في الجسم حفرة تنقص نقدا انتقص الجسم الذي

هو المتمكن وزاد مكانه وهو السطح الحاوي كما انه اذا ثنينا آية الماء المملوء منه اذا نسرع نخبه

كان ذلك الزق حاويا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان حاله كذلك قبل النسبة مع ولدنين

الذي هو الماء والمكان اعني السطح الباطن من الزق بحاله ومنها ان المتمكن لا بد ان

ينطبق عليه كما اتفقوا لا يتصور ذلك الا بان يكون في كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وان

يكون كل جزء من المتمكن ايضا في جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن في مكانه

مكان تام ومنها ان للجسم انما يكون في مكانه بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح كان

السطح الجسم فيه بسطحه دون حجمه قد يدفع هذه الوجوه الثلاثة بان معنى كونه مساويا له انه لا

يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق بسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه بتمامه في داخل مكانه

لان كل جزء من حجمه ملاق بجزء من مكانه هذا المكان لا يمنع عليه الحكمين شاغل القائلون

بان المكان هو السطح مع بعض القائلين بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو المكان

عما يشغله وعليه المص والباقون منهم من القائلين بالبعد المتوهم على جوازه وهم اصحاب الخلاء

وإلا تساوت حركة ذي المعاوق حركة عديمه عند فرض معاوق اقل بالنسبة الى زمانيهما في

تفريع مانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان للحركة مع المعاوق مساويا لزمان مثل الحركة

بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض حركة الجسم في فرسخ مثلا

من الخلاء ولا محالة يكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة

بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود العايق ولنفرضه عشر ساعات

ثم نفرض حركة تلك القوة في ملاء ارق قوام من الملاء الاول بحيث يكون نسبة معاوقته

الى معاوقة الملاء الغليظ كنسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الغليظ اي يكون

معاوقة الملاء الرقيق عشر معاوقة الملاء الغليظ فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء

الرقيق عشر ساعة لانه اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة المحركة لكن السرعة والبطوء

اعني قلة الزمان وكثرته لا يجب الا لقلة المعاوق وكثرتها فيلزم ان يتساوى زمان حركة ذي المعاوق

اعني التي في الملاء الرقيق وزمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء للخلاء ولنعترض عليه بانا

لا نم امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يكون لو لم ينته القوام في

مراتب الرقة الى لا قوام ارق منه اذ لو انتهى ماز ان لا يوجد في تلك المراتب قوام على

نسبة زمان الخلاء والملاء وعدم الانتهاء مم ولو سلم فلم لا يجوز ان يتوقف المعاوقة على

قدر من القوام بحيث لا توجد بدونه حتى يقوم الاحتمال المذكور اعني ان لا يوجد

على النسبة المذكورة ولو سلم عدم التوقف ايضا فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان

الملاء على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقين لان الاول من نسبة المقدارية والثاني

من النسب العددية وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون بين المقدار الى اخر نسبة لا يوجد

تلك النسبة بين نسب العددية واقول لا يخلو اما ان يكون الحركة بدون معاوقة الملاء في

زمان او لا يكون نقول بعض من زمان الحركة في الملاء الغليظ كساعة مثلا في المثال المفروض بازاء

نفس الحركة والباقي كتسع ساعات بازاء معاوقة الملاء الغليظ فزمان حركة الملاء الرقيق في

المفروض ينبغي ان يكون ساعة لاجل نفس الحركة وتسع اعشار ساعة لاجل معاوقته اذ المفروض

ان معاوقته عشر معاوقة الملاء الغليظ فالزمان الذي بازاء معاوقته عشر الزمان الذي بازاء

معاوقة الملاء الغليظ فلا يلزم ان يكون الحركة مع العايق كهي لا معه وان لم يكن بطل استدلال

هذا الان حاصله ان الخلاء اذ لو كان ممكنا لزم من فرض وقوع الامور الممكنة المحال

لكنه يلزم من فرض وقوع بعض الحركات الثلث المذكورة على الوجه المذكور مع ان

كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع تلك الامور ايضا ممكن تساوي زماني ذي المعاوق

وانه محال قطعا فالخلاء محال واذا اعترفتم بان الحركة بدون معاوقة الملاء لا يمكن ان

يكون في زمان فقد اعترفتم باستحالة احدى تلك الحركات الثلث اعني الحركة في الخلاء

على الوجه المذكور اعني كونها في زمان ولزمكم الاعتراف ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض ايضا

اورده بعض المتاخرين بوجه اخر وهو ان الحركة بنفسها يستدعي زمانا وبسبب المعاوقة

زمانا اخر فيجتمعان في واجدة المعاوقة ويختص باحدهما فاقدها فاذن زمان نفس

الحركة غير مختلف في جميع الاحوال وانما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف

زمان الحركة بعد انتفائها بحسب ذلك اليه ولا يلزم من ذلك المحال المذكور والجواب

عن نقيضه فهي ان كل حركة لا بد ان تكون على حد من السرعة والبطوء لانها لا محالة تكون

متساوية في زمان ما اذ فرض حركة اخرى تقطع تلك المسافة في ساعة من شعيرة زادة

جاز ان يحدد النفس حالها من السرعة والبطوء بان يحلل بلا مدخل منهما وتنبعث عنها

الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة البطيئة والبطيئة وان كانت طبيعية فربما

احتاجت في تحديد حالها من السرعة والبطوء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لعدم

شعورها لا شعور لها بالملائمة وغيرها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة اليها

بحسب ذاتها لتحصل الحركة في غير زمان لو لم يكن ذلك فاحتاجت الحركة لا محالة لتحدد حالها

وكذلك القاسر لا تفاوت فيه لان المفروض تحريكه بقوة واحدة وكذلك القابل للحركة

اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه المفروض اتحاده فلا بد من امر اخر يعاون المحرك في تحديد

والا لم يكن له مدخل في اقتضاء حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك

او غيره خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة الاجسام فيختلف فيه رقة وغلظا كالهواء

والماء فيتفاوت حدود الحركة سرعة وبطوء واما غير الخارج فهو لا يمكن ان يعاون الحركة

الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعاوقه عن اقتضاء ذلك بل هو الذي

يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدا الميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين

المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطوء عن حركة ويلزم منه انتفاء الحركة

ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي

ليثبتوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجود معاوق داخلي ليثبتوا المبدا الميل الطبيعي

في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب عن الاعتراض المذكور

بوجهين احدهما لا يمكن ان يكون ان الحركة بنفسها يستدعي شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطوء

شيئا اخر لما بينا ان الحركة يمتنع ان يوجد الا على حد منهما في مفردة غير موجودة ومالا

وجود لها لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها

لو جعلت لا مع حد من السرعة والبطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك

الزمان في ضعف كانت لا محالة اسرع او ابطاء من المفروضة فكانت مع حد من السرعة والبطوء
حين فرضناها لا مع حد منهما هف والحاصل ان المقرر يخصص الدليل بالحركتين الطبيعية
والقسرية ثم يدعي ان تلك الحركتين لا يكونان على حد من السرعة والبطوء الا بسبب المعاوق فاذا فرض
الحركة منفردة عن المعاوق كان هذا فرضا للحركة منفردة عن السرعة والبطوء ثم يضم اليه ذلك
ان الحركة بدون احديهما غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا ينتج ان الحركة
المفردة لا يستدعي شيئا من الزمان فرغم ان قول المعترض ان الحركة بنفسها يستدعي زمانا
وبسبب المعاوق زمانا آخر معناه ان الحركة اذا لم يكن مع المعاوق يستدعي زمانا وليس كذلك
بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها يستدعي زمانا اي غير ان يكون للمعاوق مدخل في ذلك
الاستدعاء ثم بانضمام المعاوقة اليها في الاستدعاء يستدعي زمانا آخر وهذا المعنى لا
يقتضي ان يكون الحركة لا مع المعاوق مستدعية لزمان في الجملة مع كونه غلطا في التحقيق
وعاملنا التدقيق انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذي فهمه بمقدمات اكثرها في محل المنع
ولم يتنبه على انه مبنى الدليل وبابطاله ينهدم بنيانه على ما تقرر به شروحا واما ثم
قوله وكذلك القاسر لا تفاوت فيه ان اراد ان القاسر في الحركات الثلث المفروضة في
الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان الحد فيها هو القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة
فيها القاسرية وبطوء في تلك الصور الثلث فذلك هو المتفق المعترض فانه يدعي ان
الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوقة يقتضي قدرا من الزمان وحدا من السرعة والبطوء
فهو محفوظ في الصور الثلث لا تفاوت فيه ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوقة ويتفاوت
بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر لا تفاوت في سائر الحركات القسرية ايضا فلو كان هو الحد
لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت اسراعا وابطاء فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام
في قوله وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم
قوله فلا بد من امر آخر يعاوق المتحرك في تأثيره والا لم يكن له مدخل في اقتضاء حد وحركة
ايضا ثم ان ذلك الامر الآخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل نقول ذلك الامر الآخر هو الميل قال
المقرر في شرح الاشارات ان الحركة لا ينفك عن حد من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء

هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة فانها
هو سرعة للشيء بالقياس الى شيء هو بعينه بطوء بالقياس الى شيء آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك
عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدء الحركة ثابتة لا تقبل الشدة والضعف
كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها
ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت امرا آخر اليه يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم وحاله الطبيعية
في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء او
انتفاشها او غير ذلك وذلك الامر هو الميل وهذا الكلام صريح في ان ما يحدد حال الحركة
من السرعة والبطوء هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الامر الآخر يجب ان يكون معاوقا للمتحرك في
تأثيره فلا نسلم انه قوام ما في المتقاسم الاجسام لا يجوز ان يكون للمتحرك امر آخر غير القوام كالقوة
الجاذبة للمقناطيس مثلا فانا لو اخذنا بيدنا قطعة من المقناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا
الحديد فانه يتحرك بالبطوء الى اسفل ويعاوقه في الحركة قوة المقناطيس ويتسارع في الحركة بحسب تباعده
من المقناطيس ولو سلم فلا نسلم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشيء لا
يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعاوقه عن مقتضاه قلنا غير لازم وانما كان يلزم لو لم يتعدد
الخارج لكنه يتعدد كالطبيعة والنفس فاحدهما يقتضي الحركة والآخر يعوقه عنها كالطير اذا سقط
من مكان بثقله وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء لان حاصله بعد
التحصيل ان الحركة لا بد فيها من معاوق يحدد حالها من الاسراع والابطاء والحركة الطبيعية لا يتصور فيها
المعاوق الغير الخارج فاذا لم يكن هناك معاوق خارج ايضا وذلك يتحقق في الخلاء انتفى المعاوق
بالكلية ويلزم من انتفائه انتفاء الحركة فهذا المنع يتوجه الى المقدمة القائلة الحركة الطبيعية لا يتصور فيها
المعاوق الغير الخارج سلمنا ذلك لكن نقول احد المعاوقين كاف في تحديد حال الحركة من الاسراع
والابطاء فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق الخارجي اعني على امتناع
الخلاء لان المعاوق الداخلي فيه يحدد حال الحركة من الاسراع والابطاء لكن هذا المنع في التحقيق
منع لقوله وكذلك القابل اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده وقد مر انتفاء
وكذا لا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على وجوده المعاوق الداخلي اعني على مبدء الميل

الطبيعي لان المعاوق الخارجي اعني قوام المنخرق ما كان في عدم بعدم الحركة وبيان ان الاستدلال

على هذا الحكم لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلانه قوله ولاجل ذلك استدلت الحكماء بنفي الحركتين

تارة على امتناع الخلاء وتارة على وجود مبدأ الميل الطبيعي في الاجسام التي يقبل الحركة

القسرية ومنهم من زعم ان من حكمهم ان الحركة بنفسها تقتضي قدرا من الزمان فقال ان الجواب الصحيح

تجويز اقتضاء الحركة بنفسها قدرا من الزمان انه لا يجوز ان يقتضي الحركة لذاتها زمانا معينا كالا

لما جاز وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان وهو باطل لان نصف الحركة واقع في نصف ذلك الزمان

ولا شك ان نصف الحركة حركة بل الحركة من حيث هي حركة لا يستدعي الزمان مطلقا ومطلق

واما المعين للزمان فهو الحد المعين من السرعة والبطوء وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو في الحركة

المخصوصة المفروضة في الاستدلال وما يقال من ان هذا الجواب انما يتم لو بين ان تلك الحركة جزأ

في الخارج وما كان الانقسام او لو بعيب الوهم لا يكفي في هذا المقصد او بين ان وقوع الحركة

في جزء ذلك الزمان الذي فرضناه انه تقتضيه ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر وانى لبيان

ذلك اي بيان امكان وقوعها الا بعيب التقسيم او بعيب ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء اما يجب

نعم لا مكلا للجواز ان يبقى الزمان الذي يقتضيه ماهية الحركة فهو لا يقبل القسمة بالفعل

بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان مدفوع بان العقل يحكم

للجزء الذي لا يتميز حكما مطابقا للواقع بان كل جزء من اجزاء الزمان الذي فرضناها انه تقتضيه

ماهية الحركة زمان وظرف لجزء من اجزاء الحركة الواقعة فيه وذلك الجزء ايضا حركة وقد جزء

من اجزاء المسافة وحينئذ نقول ايضا فيحكم بان ماهية الحركة من حيث هي صالحة لان يقع

في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان فلا يقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان

بل يقتضي مطلق الزمان ولما كانت الجهة مناسبة للمكان لان كل واحد منهما مقصد للمتحرك

الاينى لان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه كما مر والجهة مقصد المتحرك بالوصول

اليها او القرب منها ولان كل واحد منهما مقصد للاشارة الحسية اشار بعد الفراغ من

بحث المكان الى بحث الجهة فقال والجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة وليست

منقسمة في ماخذ الاشارة لما ذكرنا انها طرف الامتداد الحاصل فيه فاذا لا يكون منقسمة

اما فيكون نقطة او يكون منقسما امتدادا آخر فيكون خطا او في امتدادين آخرين فيكون

سطحا فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد يسمى نهاية وطرفا وبالنسبة الى الحركة والاشارة يسمى

جهة فان قيل الجهات على ما ذكرت اما النقاط او الخطوط او السطوح وهي قائمة بالجسم

فتتحرك بحركته فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها كما ذكرته

سابقا وايضا يلزم ان يكون جهتا الفوق والسفل ايضا متبدلين قلنا نعم لا يتصور حركة

للجسم الى الجهات التي يكون قائمة به بتحركها بحركته واما حركته الى جهات تقوم بالجسم الآخر او حركة

الجسم الآخر الى جهات يقوم به فلا مانع عنها والتبدل في جهتي الفوق والسفل انما يلزم على

تقدير حركة الفلك المحدد لهما وهو ممتنع لكونه وذلك غير ممكن والا لكن محددا

فان جهة اليمين من الانسان مثلا انما يتبدل بتبدله لانه هو المتيامن والمتياسر فان

اليمين هو ما يلي اقوى جانبيه فاذا استدار على نفسه صار ما يلي اقوى جانبيه على ما يلي اضعفهما

فصار اليمين يسارا وهي من صفات الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها او بالاشارة

نارة في الاستدلال على كون الجهة امرا موجودا اذ وضع بانها مقصودة بالحركة والاشارة

الحسية والمعدوم لا يكون منتهى الاشارة ومقصد المتحرك وكذا الموجود الذي لا وضع

وقد عرفت بما ذكرنا الفرق بين المكان والجهة فساد قوله معقودة بالحركة للحصول فيها

وان القسم ابيان يعني وصولا اليها او قربا منها والطبيعي منها فوق وسفل وما عداهما غير

متناه للجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل

وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل فان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه

والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال يساره ثم اذا توجه الى المغرب تبدل الجميع وصار

قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس واما الفوق والتحت فلا يتبدلان لان القائم

اذا صار منكوسا لا يصير ما يلي رأسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من

فوق فهما جهتان واقعتان بالطبع لا يتغيران بالفرض والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية

لان للجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات غير متناهية ويكون كل طرف

منها جهة والحكم بان الجهات ستة مشهوري وليس بحق وسبب الشهرة امران عامي وخاصي اما

العامي فهو ان الانسان يحيط به ستا عليها البدن وظهر وبطن وراس وقدم والجانب

الذي هو الاقوى في الغالب يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركاته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي راسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عندهم سوى ما ذكر وقع اوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروا في سائر الحيوانات ايضا ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على ذلك الوجه واما الخاصي فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض موقوف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي تسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد على قوائم فان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها ولا شك ان قيام بعض الامتدادات على بعض ما لا يعتبر في اعتبار الجهات فاذا لم يعتبر كانت غير متناهية لامكان ان يفرض في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات غير متناهية

فصل البسائط في الاجسام التي فيما سيما اذا اوردان لا عدد

فلكية هي الافلاك بما فيها من الكواكب وعنصرية هي العناصر بما فيها من المواليد الثلثة اعني المعدنيات والنباتات والحيوانات اما الفلكية فالكلية منها اعني الافلاك التي تحيط باجزاء الافلاك اخر تسعة واحد منها غير مكوكب ولذلك يسمى بالفلك الاطلس تشبيها له بالاطلس الخالي عن النقوش محيط بالجميع ولذلك يسمى بفلك الافلاك وبالفلك الاعظم وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة على الترتيب المشهور وهذه الافلاك هي التي لا يجوز ان تكون اقل منها لانهم وجدوا في بادي الراي ان جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية السريعة من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا بالنظر الادق ان جميع الثوابت متحركة بحركة واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا آخر وكذلك وجدوا الكواكب السبعة السيارة ذوي حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها الى بعض فاثبتوا لكل منها فلكا آخر فصارت الافلاك تسعة والماخذ

الكثيرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون افلاك اخر غير المكوكبة كثيرة وجوز المتقدمون تحت الافلاك الكلية تسعا بان تستند الحركة اليومية الى مجموعها لا الى فلك تاسع وذلك بان تتصل بها نفس تحركها بها كما هو مذهب صاحب التحفة لما سمعت وجوز المتقدمون ان تكون سبعة بان تكون الثوابت ومواقع البروج على محدب فلك زحل ويتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها بالحركة الاولى واخرى بالكل تحركها بالحركة الاخرى لكن بشرط ان يعرض دوائر البروج متحركة بالحركة البطيئة تنتقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع فاستمعن لي واثنى على وتشتمل تلك الافلاك الكلية الجامعة على افلاك اخر جزئية تفصيل اليها الافلاك الكلية على ما دل عليه ما نشاهد من احوال تلك الكواكب من السرعة والبطوء والرجوع والاستقامة والاقامة والخسوف والكسوف والتشكلات البدرية والهلالية واختلاف اوضاعها بالنسبة الى سكان الاقاليم وغير ذلك مما اقتضى كل منها نظام مخصوص مائل الكل حال الحال يتلمها وما يأتي من اثبات الافلاك على الوجه المخصوص مبني على اصول فاسدة ماخوذة من الفلاسفة من نفي القادر المختار وعدم تجويز الخرق والالتيام على الافلاك وانها لا تشتد في حركاتها ولا تضعف ولا يكون لها رجوع ولا انعطاف ولا وقوف ولا اختلاف حال غيرها بل يكون ابدا متحركة حركة بسيطة في الجهة التي تتحرك اليها الى غير ذلك من المسائل الطبيعية والالهية التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت لكون ادلتها مدخولة اذ لو لم يبنى على تلك الاصول نقول ان القادر المختار يحرك بارادته تلك الافلاك على النظام المشاهد او نقول ان الكواكب تتحرك في الفلك كالحيتان في الماء تسرع وتبطئ وترجع وتقف وتستقيم من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول فما ذكروا انما يثبت اللزوم بناء على وجوب لا ذاته ولا يصح الا اذا علم المساوات وليس معلومة اذ لا ضرورة ولا برهان على امتناع ان يكون تلك الاختلافات المشاهدة لاسباب اخر غير ما ذكروا فليس شيء اذ منشاه عدم الاطلاع على مسائل هذا الفن ودلائله فان اكثرها مقدمات حدسية يجزم العقل بها عند مشاهدة

التشكلات البدرية والهلالية على الوجه المعهود توجب اليقين بان نور القمر مستفاد من الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والابصار مع القول بثبوت الفاعل المختار ونفي تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر المختار وانتفاء تلك الاصول لا ينفيان ان يكون الحال على ما ذكر غاية الامر انهما يجوزان الاحتمالات الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود القادر بمجرد ارادته وجه القمر عند الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند الكسوف وجه الشمس من غير حيلولة القمر وكذا يجوز ان يسود وينور وجه القمر على ما يشاهد من التشكلات البدرية والهلالية وايضا على تقدير جواز الاختلاف في حركات الفلكيات وسائر احوالها يجوز ان يكون احد نصفي كل من النيرين مضيئا والاخر مظلما ويتحرك النيران على مركزيهما بحيث يصير وجهاهما المظلمان مواجهين لنا في حالتي الخسوف والكسوف اما بالتمام وذلك اذا كانا تامين واما بالبعض على قدرهما اذا كانا غير تامين وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية والهلالية ولكنا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر نوره من الشمس وان الخسوف والكسوف انما يكونان بحيلولة الارض والقمر ومثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية والتجربية بل في جميع الضروريات فانا نجزم بان اواني البيت بعد خروجنا عنه لم تصر اناسا فضلاء محققين في العلوم الالهية والهندسية مع ان القادر المختار يجوز ان يفعل ذلك وكذا يقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب القائلين بالايجاب اسناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية اذ يجوز ان يحصل ذلك بل على تقدير ان يكون المبداء موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكية وغير ذلك مما هو مذكور في شبهة القادحين في الضروريات والحاصل ان المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية وما جرت به العادة من تصدير السفينين في كتبهم انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة وليس ذلك امرا واجبا بل يكون ابتناء بعض ما ذكر عليها فان المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق اليها شبهة وبعضه مقدمات حدسية كما ذكرنا وبعضه مقدمات يحكم فيها العقل بالاخذ بما هو الاليق والاولى كما يقولون ان محدب

فيقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب القائلين بالايجاب من اسناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية صح

الحامل يماس محدب الممثل على نقطة مشتركة وكذا مقعره بمقعره ولا مستند لهم غير ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات فضل لا يحتاج اليه وكما يقولون ان فلك الشمس فوق افلاك الزهرة وعطارد والقمر لان حسن التوتيب والنظام تقتضي ان يكون ما هو اكثر بعدا واعظم مدارا ابطأ حركة من الكواكب وان يكون الشمس واسطة في النظم والترتيب بمنزلة شمسة القلادة بين ما يبعد عنها الابعاد الاربعة اعني التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة وبين ما لا يبعد عنها الا اقل الابعاد الاربعة المذكورة اعني التسديس وبعضه مقدمات يذكرونها على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة والبطؤ اما بناء على اصل الخارج واما بناء على اصل التدوير من غير جزم باحدهما ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه الذي ذكروه يتوقف على تلك الاصول الفاسدة فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكروا اما اذا كان دعواهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه وان امكن ان يكون على الوجه الاخر فلا يتصور التوقف حينئذ وكفى لهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة ما ينضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه تيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها مع بعض في كل وقت ارادوا بحيث يطابق الحس واتيانها مطابقة تتحير فيها العقول والاذهان ومن تامل في احوال الاظلال على سطوح الرخامات شهد بان هذا الشيء عجاب وانني عليهم بثناء مستطاب ويحتمل ان يريد وما ذكر والجميع اربعة وعشرون اقول فيه نظر اما اولا فلانه صرح في ان الافلاك الجزئية للقمر جوزهرا ومائلا وهما فلكان موافقا المركز واما ثانيا فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور يرتقي الى خمسة وعشرين لان لكل من المتحيرة مع القمر تدويرا واحدا فالتداوير ستة ولكل من السيارة فلكا خارج المركز سوى عطارد فان له فلكين خارجي المركز فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية وللقمر فلكان اخران موافقا المركز على ما مر فعدد الافلاك الجزئية يصير ستة عشر ومع الافلاك الكلية التسعة يرتقي الى خمسة وعشرين على ما ذكرنا نعم لو لم يجعلوا الكرة المحيطة بالمائل فلكا براسه بل جعلوها مع المائل فلكا واحدا

يعني الممثل وما في جوفه وهو الجوزهر

تعلق به نفس تحركه بحركة الجوزهر بل كانت تلك الكرة جزءا من الفلك كالمتمم غير معدودة في
اعداد الافلاك وكان عدد الافلاك على ما ذكره اربعة وعشرين الا ان اصحاب هذا
الفن قاطبة صرحوا بان الفلك الاول من افلاك القمر هو الفلك الممثل ويسمى بالجوزهر ايضا
محدبه مماس لمقعر فلك عطارد ومقعره مماس لمحدب الفلك الثاني من افلاكه ويسمى بالفلك المائل
فتلك الكرة يجب ان تعد من الافلاك وليس فلكا كليا والا لكان المائل ايضا فلكا كليا فيصير عدد
الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو من الافلاك الجزئية ويلزم ما ذكرنا ويشتمل الافلاك
على كواكب سبعة سيارة والف ونيف وعشرين اي اثنين وعشرين او خمسة وعشرين كوكبا
ثوابت رصدوها وعينوا مواضعها طولا وعرضا واما غير المرصودة من الثوابت فغير محصورة
والكل اي الافلاك باسرها بسائط والا لكان الاجزاء المختلفة الطبائع قابلة للانتقال الى احيازها
الطبيعية واذ لك كالحركة المستقيمة فيلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك وقد بين
في موضعه ان الجهة انما تتحدد بالفلك وفيه نظر لانه يجوز ان يكون المواضع الطبيعية لتلك البسائط
متجاورة بحيث يكون تلك البسائط بمجموعها متالفا فيها مع بعض حال كونها في احيازها
الطبيعية اقول ولو سلم انها قد خرجت حال التاليف عن احيازها الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون احيازها
الطبيعية مع احيازها التي هي فيها حال التاليف متساوية البعد عن مركز العالم ويتصل اليها بالحركة
المستديرة لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهة قبلهما فان قيل انما بالحركة المستقيمة ما يخرج
بها المتحرك عن مكانه اعني الحركة الاينية فان القطعة الجوالة من النار على الاستدارة مثلا يتحرك
حركة تخرجها عن مكانها فيكون متحركة حركة مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي
لا يخرج عنه بحركته اصلا فانه يتحرك على الاستدارة واما حركة الجوالة ونظائرها فانما يسمى
مستديرة لغة لا اصطلاحا قلنا الفلك انما يحدد جهتي الفوق والتحت دون سائر الجهات
فاذا اخرج اجزاء الفلك عن مكانها الغريب الى مكانها الطبيعي على دائرة مركزها مركز العالم فهو يتحرك
الا الى احدى جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحددهما قبل فان سمي تلك الحركة مستقيمة توجه المنع الى
قولكم يلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى احيازها
الطبيعية انما يكون بحركتها الى احدى جهتي الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة

قبل حركة الاجزاء ولا استحالة في ذلك انما المحال تحدد الجهات قبل وجود الاجزاء ويلزم
ويلزم ح ان يكون الجهة متحددة قبل الفلك لا بالفلك على ان هذا الدليل قد اعترض
عليه بانه على تقدير تمامه انما يثبت بساطة الفلك المحدد للجهات اعني الفلك الاعظم دون
سائر الافلاك كما هو مدعاه خالية عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة والكيفيات
الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة هذه الكيفيات الاربع وان كان كل منها مبدا للفعل
والانفعال لكن الفعل في الاوليين اعني الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال في الا
خريين اعني الرطوبة واليبوسة اظهر ولذلك سميت الاوليان بالفعليتين والاخريان
بالانفعاليتين قالوا الفلك لا حار ولا بارد لان هاتين الكيفيتين توجبان لمحلهما ميلا
صاعدا وهابطا فيكون قابلا للحركة المستقيمة وانه يوجب تحدد الجهة قبل الفلك وهذا الدليل
لا يتاتى على تحديد الجهات يختص بالمحدد ولا يتم في الافلاك الباقية والحجة العامة للكل انها
متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد ففيها ميل مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم لتنافيهما
لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي
الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد ويحصل باجتماعهما فيه حركة مركبة كالدحرجة في الكرة
وكما في العجلة فانه يتحرك على الاستقامة والاستدارة معا وليس حركة الاستدارة صا
رفة عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها ويرد على الوجهين بانا لا نسلم ان الحرارة والبرودة
توجبان لمحلهما ميلا صاعدا وهابطا لقابلية ذلك في العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان يكون
فيها حرارة او برودة بلا خفة وثقل فان قيل الحرارة علة للخفة كما ان البرودة علة للثقل فيمتنع
التخلف فلو وجدتا في الافلاك لترتب المعلولان عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعلية لعدم
القابل كالحركة فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة غير حارة لان
مادتها غير قابلة للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك
غير قابلة لهما وان كانتا مقتضيتين لهما قال الامام المعتمد في اثبات ان الفلك ليس بحار انه لو كانت
الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو
مادة من غير عائق هناك لكونها بسيطة والتالي باطل والا لكان الاقرب من الفلك اسخن كرؤس الجبال

الناعمة ولم يظهر اثر التسخين في عالمنا هذا اذ يستحيل ان تسخن الشمس في السموات التي في غاية
اضعاف
الحرارة سواء ان اعني السموات اضعافها اذ هي فيها كقطرة في بحر لجي والجواب ان ما بث السخونة
مختلفة بالنوع فربما لا يقبل مادة الفلك الا مرتبة ضعيفة من الحرارة فلا يؤثر حرارته في عالمنا
ولان سلمنا قوة حرارتها قلنا اثر فيها قد لا يصل الينا لان الطبقة الزمهريرية مانعة له والشمس
لا تسخن بنفسها بل اشعتها هي المسخنة اذا انعكس من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست
اشعتها من اشياء صقيلة جدا احرق الاشياء المنعكس اليها كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك
الحارة بالفرض اشعة تقتضي سخونتها او نقول كرة النار نابتة عندهم ومحيط بسائر العناصر فلو
صح هذا الدليل لزم ان لا يكون كرة النار حارة وقد يجاب عنه بان الطبقة الزمهريرية بعادتها
ولا يتصور معاودتها للافلاك المسخنة حينئذ اذ لا تنسبها بالقياس اليهما كما تبين في مباحث الا
بعاد والاجرام من علم الهيئة وقالوا ايضا انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة كيفية تقتضي سهولة
قبول الاشكال وتركه واليبوسة كيفية تقتضي عسرها ولا يتصور ذلك القبول والترك سواء كان
بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة في اجزاء القابل فوجود الرطوبة واليبوسة في فلك فطريوجب صحة الحركة
المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على الافلاك والجواب انكم قد عرفتم الممنوع انهم ولوازمها
اي حالية عن لوازم تلك الكيفيات كالخفة والثقل والتخلخل والتكاثف والا لزم قبولها للحركة المستقيمة
والجواب منع بطلان التالي كما مر شفافة لا انها يحجب عن ابصارنا ما هو فوقها من الكواكب وهذا
اغا يتم في غير الفلك الاطلس واما العناصر البسيطة فاربعة كرة النار والهواء عطف على كرة النار
لا على النار وكذا قوله والماء والارض ثابتة في تلك العناصر الاربعة وان كان مقتضى طبائعها الكرية
لكن غير النار قد خرجت عن مقتضى طبائعها اما الارض والماء فلذلك فيهما ظاهر واما الهواء فلان الا
دخنة المرتفعة اليه تخرجه عن الكروية ولا يخرج النار عنها لانها قوية على احالة ما يصل اليها
انما حصرت عدتها في اربع لان امهات الكيفيات الفعلية والانفعالية توجد والعناصر لا تخلو عن حرارة
وبرودة ورطوبة ويبوسة ولا يجدوا ما يشتمل على واحدة منها فقط ولم يكن اجتماع الاربعة
والثلاثة لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنين من تلك
الاربع في كل بسيط عنصري فالجامع بين الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة

هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو الارض وكلامهم في
هذا المقام مبني على النقل الذي هو اعتبار اقسام احوال الاجسام التي يليها بالوجدان والتجربة
التفتيش عنها لا على البيانات القياسية وضبط الاحتمالات العقلية فان ذلك مما لا سبيل اليه
ههنا قال الامام في حال حصر بسائط العنصرية ينقسم مطلقا فقد عاولة لا يمكن الوقوف به ثم الناس
لما عنوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا تركيب الكائنات مبتدئا من هذه الاربعة وتحليلها
منتهيا اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة من تركيب الاجسام الاخر ولا منحلة اليها فلا
جرم زعموا ان الاسطقسات هي هذه الاربعة انتهى كلامه فلا يرد عليهم انه يجوز ان يكون
فيما غاب عنا عنصر من الكيفيات الاربع او مشتمل على واحدة منها فقط وما يقال من انكم ان
اردتم هذه الكيفيات تتبدل بان زدواجها على عدد العناصر واهي في نهاية الشدة لا يكون
الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست في الغاية وان اردتم ما هو اعم من الشديد وغيره فلان ثلك
ان المتوسط بين غاية الحرارة والمعتدلة منها حدود لا نهاية لها فان اثبتم لكل عنصر ابقيضيه
بطبيعة زادت العناصر على اربعة والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول فساده ظاهر لان
الترجيح من غير مرجح انما يلزم ان لو اثبتوا لبعض الحدود عنصرا دون بعض اما اذا اثبتوا
لجميع الحدود عنصرا واحدا فلا يلزم ذلك ولا زيادة العناصر على اربعة لا يقال فحينئذ يكون فعل طبيعة
عنصر واحد في مادة مختلفة غير متشابه وهم قد صرحوا بان البسيط يجب ان يكون فعل طبيعته في
مادته متشابها غير مختلف لانا نقول هو صرحوا ايضا بان الفعل المتشابه ليس معناه
انه لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل واحد منها ينقلب الى الاخر
والى الغير بوسط او بوسائط اي كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب
النار هواء وبالعكس والهواء ماء وبالعكس والماء ارضا وبالعكس وهي ست صور لا يزيد
عليها الانقلاب الى الملاصق المجاور وقد ينقلب الى غير ما يجاوره اما بوسط واحد كما
ينقلب النار الى الماء وبالعكس والهواء ارضا وبالعكس وهي اربع صور لا يزيد عليها الا
نقلاب الى غير الملاصق بوسط واحد او بوسائط كما ينقلب النار ارضا وبالعكس وهما صورتان
لا غير فالجميع اثنى عشر حاصلة من ضرب كل من الاربعة في الثلثة الباقية والذي يدل على

بحث القياس ٢

هذه الانقلابات التجربية واليقينية اما انقلاب النار هواء فان النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت لرؤيت
واعترفت ما يقابلها على بعض الجوانب فاذن انقلبت هواء واما انقلاب الهواء نارا فعند الحادي [illegible]
النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد فان رجانا نحصل لذلك الهواء
سخونة قوية تعمل عمل النار في الاحراق كما ان السموم وهي ريح في غاية السخونة تنفسخ بدن الحيوان
بلا نار فقد [illegible] بالعقل بالمشاهدة اذ قد يحدث هناك نار تلين بها الحديد
واما انقلاب الهواء ماء فلان الطاس المكبوب على الجمد يركبه قطرات الماء كلما نحيتها حدث
مرة بعد اخرى فتلك القطرات لا تخرج عن اقسام ثلثة اما ان يكون من داخل الطاس فهو على سبيل
الترشح وليس كذلك لانه ليس يصعد بطبعه ولانه لو كان بالترشح لكان من الماء الحار اولى لانه
الطف فهو اقبل للنفوذ في تلك المسام الضيقة واما ان يكون من خارج الطاس فذلك اما بان
المطيف بالطاس اليها فذلك هو المطر واما ان يكون هناك اجزاء مائية موجودة في هواء المطيف بالطاس [illegible]
منه الى الطاس كما ذهب اليه ابو البركات [illegible] ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها
وجذب حرارة الهواء اياها لا تمكن من خروج الهواء والنزول على الاناء فاذا برد الاناء والذي يليه زال
السخونة من الاجزاء المائية الصغيرة فكثفت وثقلت ونزلت واجتمعت على الاناء وهو ايضا باطل لان الهواء
المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لا سيما في الصيف فان حرارة الهواء تحرها وتصعدها
وعلى تقدير بقاء شيء من تلك الاجزاء يلزم احد امور ثلثة اما نفادها واما تناقصها واما تراخي [illegible]
والكل خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء اما على قرب من الاناء او على بعد منه فان كانت على قرب منه
فاما ان ينزل الكل دفعة فيلزم نفادها مرة واحدة او ينزل شيئا فشيئا على التساوي فيلزم نفادها وانقطاعها
اذا [illegible] النتيجة مرة بعد اخرى مع بقاء الاناء بحالة الاولى او على التناقص فيلزم التناقص وان
كانت على بعد منه يلزم تراخي [illegible] منه [illegible] ولا يجوز ان يلحق تلك الاجزاء مدد من
[illegible] فانها متجددة دائما بتجاور الاناء دائما فلا يلزم شيء من تلك الامور الثلثة [illegible]
يجوز ان يتحرك الابعد الى المكان الاقرب في زمان حركته الى الاناء مثلا اذا تحرك الى الاناء ما كان
على بعد ربع ذراع منه تحرك الذي على بعد نصف ذراع منه الى مكان ما كان على بعد الربع وهكذا فلا
نفاد ولا تناقص ولا تراخي لانتهاء النزول [illegible] بوجهين الاول انه اذا كان برودة الاناء مقتضية

لانقلاب الهواء المحيط به ماء للزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء ايضا ماء بسبب برودة الماء
وكذلك الهواء المحيط بذلك الماء الى ان يجري الماء جريانا صالحا والمشاهدة تكذبه والثاني
انه لو كان برودة الاناء سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب ان يركب الندا جميع سطح الاناء
بلا فرجة لان جميعه في غاية البرودة والهواء ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها ببعض
وليس كذلك بل المتراكب على سطح الاناء قطرات متفاصلة كحبات متفرقة واجيب عن الاول
بان جرم الاناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفيات الغريبة وعند تكيفه بكيفية يشتد تكيفها و
بطيء ولذلك ربما توجد الاواني الرصاصية المشتملة على المائعات الحارة [illegible]
فالاناء المذكورة لشدة برودته يفسد الهواء المحيط به واما الضعف برودته وسرعة تكيفه
بالكيفية الغريبة بحيث الهواء والمحيط به عن برودته سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء
ماء واما اذا تنحى عنه واتصل الهواء بالطبع عاد الى فساده [illegible] حالة جزء
سطح الاناء الهواء الملاصق به الى الماء احالة كل جزء منه ما يلاصقه وانما يكون للبرد
[illegible] لا يوجد في كل جزء وان [illegible] ايضا قد يكون صحو في قلل الجبال [illegible]
فينجمد بما يلاقيه اليها من موضع اخر ولا ينعقد سحابا ثم يصعد ثم يرى ذلك السحاب
[illegible] يجي بعد ذلك النبر وقد حكى انه يشاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما
وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا واعترض الامام على ذلك بان
الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد الارض الجمدية اياه في صميم الشتاء وبلدة المواضع التي تحقق
الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء
لبرودة فعند نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر
فاذا يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصول والهواء اجيب عنه بانه يجوز ان يكون ذلك
لعدم شرط او وجود مانع لا نعلمها بالتفصيل على ما مر انفا في جواب النقض الثالث واما انقلاب
الماء هواء فعند تحلل الابخرة بحيث يتلطف بالكلية كما يشاهد [illegible]
واما انقلاب الماء ارضا فعند انعقاد المياه الجارية التي يشرب بحيث يصير حجارة صلبة واما
انقلاب الارض ماء فعند تحلل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سائلة يعرف ذلك اصحاب
الحيل ولما كان تبين امكان الانقلابات الى الوسط علم امكان الانقلابات بوسط او بوسائط

فالنار حارة لان النار التي عندنا مع غاية لطفها تتكيف بالبرودة حرارتها محسوسة ظاهرة
فالنار الصرفة بالطريق الاولى والمناقشة فيه بانه يجوز ان يكون النار التي عند الفلك مخالفة
بالنوع للنار التي عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم او يكون للحرارة المحسوسة في هذه النار
ناشئة من خصوصية التركيب لان الجزء الناري الذي فيه بعيدة عن الانفصال باليبوسة لانها مفتقرة
للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها واعترض بانه يجوز ان يكون افنا الرطوبة لان النار اذا
اثرت في جسم مركب يصعد اجزاءه اللطيفة ويبقى اجزاءه الكثيفة اليابسة ولانها لو كانت
رطبة لكانت استحالة الاجسام الرطبة كالحطب الرطب مثلا اليها اسرع من استحالة الاجسام
اليابسة اليها كالحطب اليابس مثلا لان الاستحالة الى العنصر الموافق في الكيفية اسهل منها
الى المخالف فيها وليس كذلك بل الامر بالعكس بشهادة التجربة واعترض عليه بانه يجوز
ان يكون عسر استحالة الرطب اليها بسبب برودة المائية التي في الرطب لا بسبب الرطوبة ولهذا اذا كان
الرطب حارا كالهواء يستحيل اليها سريعا واجيب بان الرطب اذا كان فيه برودة تقتضي عسر استحالته
اليها ففي اليابس يبوسة تقتضي هي ايضا عسر استحالته اليها فيلزم ان لا يكون الحطب اليابس اسرع
استحالة اليها من الحطب الرطب والتجربة تشهد على خلاف ذلك وقيل انها رطبة لانها سهلة
القبول للتشكل واعترض عليه بان النار التي عندنا كذلك ولعله بسبب مخالطة الهواء والدليل على
النار التي عند الفلك كذلك لا بد له والفرق بين المناقشتين احديهما تجويز ان يكون الحرارة في
النار التي يلينا لاجل المخالطة بالهواء الذي حار وثانيهما تجويز كون الرطوبة المحسوسة فيها
لاجل المخالطة مع الهواء الذي هو حار رطب حيث عد الاولى جوابا عن الانصاف دون
الثانية لانا نقول المتخالفان في الكيفية اذا اختلطا ينكسر كل الكيفيتين ويحصل للمركب كيفية
بينهما في الشدة والضعف فاذا كانت الحرارة في النار لاجل مخالطة الهواء لوجب ان يكون
حرارتها اضعف من حرارة الهواء الصرف لكن الامر بالعكس واما الرطوبة الحاصلة في النار
بسبب مخالطة الهواء فلا شك انها اضعف من رطوبة الهواء الصرف فيجوز ان يكون لاجل
المخالطة واستدل الشيخ في الاشارات على يبوسة النار بانها اذا اخمدت وفارقتها سخونتها
يتكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق واعترض عليه بانه قال الشيخ ان
الصاعقة تتولد من الادخنة والابخرة المتصاعدة من الارض المحتبسة في السحاب وهذا ظاهر

قوله وايضا بما حكاه من ان الصواعق يشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة فدل
على ان مادتها الابخرة والادخنة الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها شفافة النفاذ
ما لا يمنع الشعاع عن النفوذ فيه والشعاع كيفية يقتضي ظهور كل جسم كثيفا ومرئيا والاول
هو شعاع الشمس والثاني هو شعاع البصر نص على تلك الشيخ في الشفاء فتفسيره بالاول له
ولا متوسط لان الزجاج الملون شفاف اذ لا يمنع من نفوذ الشعاع فيه يعني ان النار الصرفة
التي هي كرة مماس بمقعر فلك القمر شفافة لانها لا تستر ما وراءها من الكواكب واما النار المضيئة
التي يلينا فقد نص الشيخ في الشفاء على انها ليست بشفافة لانها يحجب ما وراءها عن الا
بصار وما ذلك الا لمنعها نفوذ الشعاع البصري فيها ولانها تقع منها ظل كما في الظلال
المصباح عن مصباح اخر وما ذلك الا لمنع نفوذ الشعاع المصباحي وقد عرفت ان ما يمنع نفوذ
الشعاع فليس بشفاف فان قيل ان في اصول الشعل يوجد نار صرفة لقوتها وتمكنها من
احالة ما يخالطها فهي انما يكون شفافة لانها لا يقع لها ظل ولا يكون لها ضوء يمنع
عن رؤية ما وراءها قال الشيخ في الاشارات اصول الشعل حيث النار قوية هي شفافة لا يقع
لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح اخر متحركة بالتبعية لحركة الفلك بدلالة حركة ذوات
الاذناب فانه قد ظهر في سنة سبع وثلثين وثمانمائة هجرية والشمس في اوايل الميزان ذات
ذنب يقربها الاكليل الشمالي كانت تطلع وتغرب معه لا يفارقه ثم بعد مدة ظهر ان لها
حركة خاصة بطيئة فيما بين المشرق والشمال وكانت تصغر جرمها ويضعف ضوءها بالتدريج
حتى امحت بعد ثمانية اشهر تقريبا وقد يحدث غيرها كثيرا في الجهة المذكورة وقد رأي منها
شاهدناه دلالة ظاهرة على ان كرة الاثير تتحرك بالحركة اليومية وما قيل من انه لو كان كذلك
لكانت حركة ذوات الاذناب على مدار المعدل لكنها ليست كذلك بل تارة الى الشمال
وتارة الى الجنوب منه ليس بشيء لانا شاهدنا انها تتحرك بحركتها الخاصة وجميع الكواكب
كذلك يتحرك بالحركة اليومية مع ان لها حركات خاصة تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى
الجنوب منه والاستدلال بان السطح المقعر لفلك القمر مكان للنار فاذا تحرك ذلك بحركة
فلك القمر تحرك المتمكن فيه بالعرض كحركة جالس السفينة يتحرك بحركة مكانه باطل والا لزم ان

يتحرك سائر العناصر ايضا والتشبيه بحال السفينة وهم لان ذلك في الحركة المستقيمة وكلامنا

في المستديرة لها طبقة واحدة اذ ما غالطها منها من الهواء عد وهانية طبقات الهواء وقوة

على حالة المركب الممتزج قيل قد يقتضي صورة بعض المركبات ان لا ينفعل بتاثير النار كما يروى

في الحيوان الذي يسمونه سمندر فلا يتم ما ذكره كليا والهواء حار لان الماء المسخن يصير هواء

والهواء المجاور لا بدانا انما يحس برودته لانه ممتزج بابخرة اختلطت به من الماء رطب

بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه له اربع طبقات الاولى ما يتزج من النار

وهي التي يتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من السفل ويتكون منها الكواكب ذوات الاذناب

والنيازك وما يشابهها من الاعمدة والحمرة الثانية الهواء الغالب وهي التي يحدث فيها الشهب

الثالثة الهواء البارد لما يخالطه من الابخرة المائية ولا يصل اليه اثر شعاع الشمس المنعكس من

وجه الارض ويسمى طبقة زمهريرية وهي منشأ السحب والصواعق والرعد والبرق

الرابعة الهواء الكثيف المجاور للارض والماء الذي يصل اليه اثر الشعاع المنعكس فلا يبقى

على صرافة برودته الكثيبها بمخالطة الابخرة والماء رطب وبارد وبشهادة الحس

شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه وما يرى من لونه فلا يكون شفافا مدفوع بانه كما في

بينهما كان الزجاج محيط بثلثة ارباع الارض تقريبا له طبقة واحدة والارض باردة لانها

لو خليت وطباعها ولم تسخن بسبب غريب ظهر عنها برد محسوس وقد نظر لانه لا دليل

عليه والتجربة لا تفي بذلك اذ لا تخلو الارض في زمان من الازمنة عما يبردها وفرض الخلو بعيد

وما يقال انها كثيفة وما ذلك الا لبردها فهي ابرد من الماء لانها اكثف منه الا ان الاحساس

ببرودة الماء اشد وذلك لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء كان النار اسخن من النحاس

المذاب مع ان الاحساس بحرارة النحاس اشد واقوى الا يرى ان من ادخل يده على النار بسرعة

سلمت وان ادخلها على النحاس المذاب احترقت وربما يجوز ان يكون كثافتها لبوستها يابسة

بشهادة الحس ساكنة في الوسط اما انها في وسط العالم اي مركز حجمها منطبق على مركز العالم

فلان خسوف القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس واما انها ساكنة فلانها لو تحركت فاما ان يتحرك

عن الوسط او الى الوسط او على الوسط فان كان الاول والثاني لزم عدم اختفاء القمر في مقاطراته

في الصورتين

للحقيقية للشمس والثاني باطل وان كان الثالث لزم ان يتحرك بالاستدارة ما فيه مبدا ميل مستقيم

وقد ثبت امتناعه وايضا لزم ان يرى حركة المرمي الى جهة حركتها ابطا من حركة ذلك

المرمي بعينه بتلك القوة بعينها اذا رمي الى خلاف جهتها وذلك لانه اذا كان حركة المرمي

من حركتها والاخر الى خلافها لزم ان يرى حركتها ذاتا ما اذا انساويا لزم ان لا يرى حركة

المرمي اذا توافقتا في الجهة ويحس بحركة سريعة له اذا تخالفتا واذا كان حركة الجاذب من

حركتها لزم ان يحس بحركة المرمي الى خلاف جهتها مادام في سمتها متساويان

في القوة فقد رميا حجرين متساويين احدهما الى جهة حركتها والاخر الى خلافها لزم ان يرى

حركتهما المحجرين كليهما الى جهة واحدة مختلفين بالسرعة والبطوء والتوالي باسرها باطلة فان

قيل ما ذكرتم انما يلزم لو لم يتبعها الهواء في حركتها كما يتابع الاثير الفلك قلنا لزم حينئذ

ان لا يقع الحجران المختلفان في الصغر والكبر المرميان في الهواء في سمت خط واحد على الارض

كخط من خطوط انصاف النهار على ذلك الخط لان تحريك الهواء الكبير كونه اقل من تحريكه للصغير

فنقول بطلان ما ذهب اليه قوم من الاوائل ان للارض حركة وضعية من المغرب الى المشرق

وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم لما راوا الكواكب حركات بطيئة الى المشرق وحركة

سريعة الى المغرب استحال عندهم كون الجسم الواحد متحركا في آن الى جهتين ولم يعلموا

ان ذلك جائز اذا كانت احديهما بالعرض ولزم عليهم اسناد الحركات البطيئة الى الارض

لاختلافها فاسندوا الحركة السريعة اليومية اليها وزعموا انها المتحركة هيئة للحركة

بينهما ويرى الكواكب طالعة غاربة كان السفينة في الماء متحركة والشط ساكن وان

كنا نتخيل حركة الشط الى الجانب المضاد للجانب الذي يتحرك السفينة اليه والجواب عن الوجه

الاول انه قد ثبت امتناع الحركة المستديرة على ما فيه مبدا ميل مستقيم وعن الثاني ان

الماء بناءه الهواء هي متابعة مع جميع ما فيه حجرا كان او غيره صغيرا كان او كبيرا وحينئذ

لا يلزم شيء من المفاسد تلك اقول الحكم بشفيف الارض يوجب الحكم بان لا يقع خسوف

اصلا اذ لو كان ينفذ شعاع الشمس في الارض فاي شيء يحجب نورها عن القمر ولعله من

قبيل طغيان القلم وتغير الشفاف بما لا لون فيه ولا ضوء له فما لا يا على الاصطلاح

كما يعلم من تتبع ابياتهم واستعمالاتهم ويظهر لمن يتتبع كتب الحكمة سيما كتب المتقدمين ولا اللغة قال

صاحب الصحاح وشفّ عليه ثوبه يشف شفوفا وشفيفا اي رق حتى يرى

خلفه وثوب شف واشف اي رقيق وشف جسمه يشف شفوفا اي نحل لها ثلث طبقات

الارض المخالطة بغيرها التي يتولد منها الجبال والمعادن وكثير من النباتات والحيوانات

الثانية الطبقة الطينية الثالثة الارض الصرفة المحيطة بالمركز واما المركبات فهذه الاربعة

اسطقساتها هذه الاربعة من حيث انها تركب منها المركبات يسمى اسطقسات ومن حيث انها

تنحل اليها المركبات يسمى عناصر ومن حيث انها يحصل بتصنيفها عالم الكون والفساد

ويسمى اركانا ومن حيث انها ينقلب كل منها الى الاخر يسمى اصول الكون والفساد والدليل على

كون تلك الاربعة اسطقسات للمركبات انها اذا حللت بالقرع والانبيق يظهر منها

هناك اجزاء ارضية ومائية وهوائية بخارية واما النارية فلا بد منها للنضج والطبخ

وقيل النار غير موجودة في المركبات لانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك

وتتكون عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده

لقبول غيرها لان استعداده لقبول صورة ما اختلط به اقوى بسبب اكتسابه كيفية المخلوط المجاورة

وايضا النار اذا اختلطت بغيرها من الاجزاء الارضية والمائية فانها تنطفي فلا يبقى

نارا والجواب عن الاول ان المعدن كالشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء

صار الاستعداد لقبول النارية اقوى وايضا منقوض بوجود النار عندنا وعن الثاني ان

حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء وهي حادثة عند تفاعل بعضها عن بعض يعني ان المركبات

حادثة لانها انما تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضي لاستحالتها في كيفياتها المتضادة

وذلك لا يتم الا بالحركة فيكون وجودها مسبوقا بالحركة فتكون مسبوقة بالزمان فتكون حادثة وما ذكره

ذلك انما يقيد حدوث المركبات باشخاصها واما انواعها المحفوظة بتعاقب الاشخاص فيجوز

ان يكون قديمة قال الحكماء الانواع المتوالدة يجب ان يكون قديمة واما المتولدة فمحتملة للامرين

ثم ان تفاعل العناصر بعضها في بعض لا يخرج بحسب التقسيم العقلي عن ستة احتمالات لان في كل عنصر مادة

وصورة وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل ولا يجوز ان يكون المادة هي الفاعل لان شانها

القبول والانفعال لا الفعل والتأثير ولا ان يكون الصورة هي المنفعلة لان شانها الفعل والتأثير

لا القبول والانفعال فلم يبق من الاحتمالات الا اربعة هي ان يكون المنفعل اما المادة او الكيفية والفاعل

اما الصورة او الكيفية لكن الصورة ليست بفاعلة لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة

والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة مسخنة فتعين ان يكون الفاعل هو

الكيفية ولا يجوز ان يكون المنفعل هو ايضا الكيفية لان انفعال الكيفيتين المتضادتين اعني انكسارهما

اما معا او على التعاقب فان حصل الانكساران معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان

الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسارهما وهو محال وان كان انكسار احدهما متقدما

على انكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا باطل فينفعل الكيفية في المادة

فينكسر صرافة كيفيتها ويحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج ومعنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل

ان الحاصلة في كل جزء من اجزاء الممتزج يماثل الحاصل في الجزء الاخر يساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت

الا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي

ومعنى توسطها ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها بمعنى ان يستحر بالقياس الى البارد

ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة واعترض عليه اما اولا فبانه يجوز ان يكون الفاعل

هو الصورة قوله الماء الحار اذا امتزج بالبارد انكسرت برودته وليس هناك صورة مسخنة قلنا لم لا يجوز ان يكون صورة

الماء هناك تفعل فعلين متقابلين اعني التسخين والتبريد بتوسط كيفيتين متقابلتين اعني البرودة الذاتية

والحرارة العرضية فان صورة كل عنصر يفعل في مادتها بالذات وفي غيرها بالذات بواسطة الكيفية سواء كانت

تلك الكيفية ذاتية او عرضية واما ثانيا فبان انفعال المادة هنا ليس الا في انها في كيفيتها واذا كانت

المادة منفعلة في الكيفية كانت الكيفية مغلوبة بالضرورة فكان الاشكال الوارد على انفعال الكيفية عن

الكيفية باقيا بحاله وقد يورد هذا بعبارة اخرى فيقال انفعال مادة احدهما عن كيفية الاخرى ليس الا

تكيفها بكيفية ضد الكيفية الفاعلية وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة التي في المادة المنفعلة

ثم نقول فعل كل كيفية في مادة الكيفية الاخرى اما حال فعل الكيفية الاخرى في مادة الاولى فيلزم كون المعدوم

مؤثرا حال كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها مؤثرة

في مادة الاولى واما بعد فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاولى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاخرى

فذهب بعضهم الى ان الجيّد ههنا ان يلتزم جواز كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة المادة المنفعلة ولا يخفى ضعف هذا المذهب لان الصورة انما تفعل بكيفيتها فهي لا تفعل الا بكون كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون الصورة فاعلة لزم الدور وايضا انكسار الكيفية ومغلوبيتها على ما يظهر من تغيير العبارة عن انعدام تلك الكيفية وحدوث كيفية في المادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهتين وذهب آخرون الى ان الحق ان يقال لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة بل اجتماعها صار فيه كيفياتها الصرفة متماسة معدة لزوال تلك الكيفيات الصرفة ووجود كيفية اخرى متوسطة بينها فايضت من المبدا على تلك العناصر ولو قيل ان الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة في كيفيتها و الكيفية المقارنة للصورة الفاعلية معدة لفعلها والمعني من انعدامه عند تاثير العلة في معلولها المتوقف على اعداد ذلك المعد نعني انعدام الكيفيات المعدة للمواد عند تاثير الصورة في تلك المواد فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا والمنكر كاسرا وكون المعدوم موثرا فيرد الاول بان تلك الاجزاء المتصغرة التي خلقت كيفياتها الصرفة بلا فعل وانفعال يكون متفاوتة في الاستعداد فكيف تلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل والثاني بان اعداد كل كيفية لمادة الاخرى لا يتصور الا باحالتها في كيفياتها فيستحيل الى كيفية قريبة من الكيفية المعدة فنقل الكلام الى الاعداد فيعود تلك الاقسام والالزام وذهب بعض المحققين الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورة الكيفية لا نفسها فان الحرارة مثلا تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة البرودة لا يتوقف على ان يكون ذلك بسورة الحرارة بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودته وكذلك انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون ذلك بسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارته قال فاذا كان كذلك فلا مانع من اسناد التفاعل الى الكيفيات كما هو مذهب الاطباء ويندفع عنهم ما ذكر من المحال على كل واحد من شقي الترديد اما على الاول وهو ان يكون الانكسار معا فلانه لا يلزم ان يكون الكاسر في حال حصول الانكسار لان الكاسر لسورة الحرارة لما كان نفس البرودة وبالعكس كان الكاسر باقيا حال الانكسار وبعده ضرورة ان هذه الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول المزاج واما القسم

الثالث فلانه لا يمكن ان يقال يستحيل ان يصير المنكسر كاسرا لانه قد ثبت ان الكيفية المنكسرة السورة قد تكسر سورة ضدها على ما بينا من الاستشهاد اقول لا يخفى على المتامل العارف بقواعد الحكمة انكسار سورة الكيفية للشيء فان معناه ان يستحيل ذلك الشيء من كيفيته اقوى الى كيفية اضعف وحقيقة ذلك ان ينعدم عنه الكيفية القوية ويحدث له الكيفية الضعيفة ان الحق لازم غير مندفع فان الانكسار حينئذ ان كانا معا لزم ان يكون الكيفيات الكاسرتان موجودتين حال وجود الانكسار ضرورة وجود المؤثر حال وجود الاثر معدومتين فيه في تلك الحالة تحقيقا لمعنى الانكسار وان كان احد الانكسارين متقدما على الاخرى لزم ان يعود الكيفية المعدومة بالانكسار موجودة بعد انعدامها في البصر كاسرة من غير سبب يقتضي وجودها فان انكسار سورة برودة الماء مثلا ان كان متقدما على انكسار سورة حرارة النار لزم ان ينعدم تلك البرودة الشديدة من الماء ويحدث برودة اخرى اضعف منها ثم انكسار سورة حرارة النار بعد ذلك لا يتصور الا بان يعود تلك البرودة الشديدة التي انعدمت من الماء بالانكسار ثم تكسر تلك الحرارة ولا سبب ههنا مقتضي لعودها ولا يمكن ان يكون الصورة النوعية للماء مقتضية لذلك والا لما انعدمت مع وجودها لا يقال الحرارة الكاسرة يعيد ما هي مقتضاها لانا نقول يحصل لزوم الدور لان البرودة الزائلة لا تعود الا بعد زوال الحرارة المانعة ولا يزول الحرارة الا بعد عود البرودة الشديدة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة الزائلة اما اذا كان الكاسر لها هو البرودة الشديدة الضعيفة الحادثة فلا قلنا من المستحيل ان يكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة ويكسرها البرودة الضعيفة مع حفظ صورة البسائط ابطال مذهب اخترعه جمع في زمان قريب من زمان الشيخ ذكره في الشفاء لكن قوما اخترعوا في قريب من زماننا مذهبا غريبا قالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تادّى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس حينئذ صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات واحتج على فساد هذا المذهب بانه لا مزاج حينئذ وهو فاسد وذلك لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها واعراض

عليه بانه قد يلتزم هذا القائل ان الموجود في جميع الامتزاجات بين المتماثلات المتنوعة صور بسائط
كثيرة وفساد الصور المتمزجة ليس هناك الا استحالة في الكيفيات وتوسطها مع بقاء الصورة المتمايزة
عطف على الموجود
على ما ذكرتموه اذ لم ينهض دليل على بطلانه ولو سلم ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان
الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون والفساد
فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تنبسط عن الاثير بل تتكون هناك وكان من المتقدمين من
ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية و
في الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع
ومن سائر الطبائع النوعية كاللحم والعظم والعصب والتمر والعسل والعنب وغير ذلك وانما يسمى
بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر
للحس بعدما كان مغلوبا وغائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا
فيصير مغلوبا وغائبا بعدما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل
البروز بل على سبيل النفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار
المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لا يستحيل حارا لكن الحار
نارية مخالطة ويفترقان في ان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني انها جرت
ووردت عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون الشيء لا عن شيء وامتناع صيرورة
شيء شيئا آخر والشيخ لما فرغ عن تعريف المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان
القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما واحتج على فساد المذهب الاول بان النارية الكثيرة التي
تنفصل عن خشبة الغضا ويبقى على ظاهرها وباطنها لا يمكن ان يكون موجودة بالفعل
في باطنها على سبيل الكمون وغير محرقة اياها بل لو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية بعد
التجمر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا لا يبرز في اللمس والنظر ولا يدرك
باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال من
هذه النار فيه وكذلك النارية الغائبة في ما في الزجاج الذائب لو كان يبطل ذلك في الزجاج موجودا
لكان يبصر كما كان بعد البروز يبصر اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والا

فيغلب ويظهر

الكمون

اللمس

حساس بما في باطنه واعترض الامام عليه بان حرارة الادوية الحارة كالفربيون انما تكون بكثرة الاجزاء
النارية فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند التسخن والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس
فيها اجزاء نارية لكنها يتسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية قلنا كما لا تحرق لا تسخن بالخاصية
لا بالكيفية وهذا بخلاف ما قاله الاطباء واجاب عنه المحقق بان اجزاء النارية التي في الفربيون انما
لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فانهم قالوا بتلك نا قضوا مذهبهم ولزمهم ما هو على بطلانه
المذهب الثاني بحجة اسوء من المشاهدة الاول ان السخونة تحدث عند الحركة العنيفة فيما يغلب
عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير حصول نارية غريبة يمكن نفوذها في المتسخن كالمحكوك
وهو الشيء اليابس الصلب الذي يحك مثله حكا عنيفا كخشبتين يابستين فان المحكوك منهما يحمى بل يحترق من غير
نار فيه وهو مما يغلب عليه الارضية وكالمخلخل وهو الذي يجعل قوامه بالقرع مخلخلا وهو الكبير الحجم
استفرغ عليه وسنبه الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يتسخن لا محالة لاجل الحركة الشديدة المقتضية لرقة
القوام وتخلخله المقتضي للسخونة ايضا وكالمخضخض وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه
يتسخن ايضا الثاني ان المائعين المتشابهين اذا تسخنا في انائين احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس
مثلا والاخر متخلخل اي مشتمل على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار ونشوها
في المائع لوجب ان يتسخن المائع الذي في المتخلخل قبل الاخرى لسهولة النفوذ فيه دون الاخرى وليس الامر
كذلك الثالث ان الاناء المصموم المفدوم يجب على تقدير هذا المذهب ان يبرد عن سخونته ما فيه تسخنا بالغا
لامتناع دخول شيء يعتد به فيه الابعد خروج شيء يعتد به منه لامتناع التداخل وليس كذلك الرابع القمقم الصحاح
اذا ملئت ماء وسدت سدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر ماءها نارا و
تنفصل عنه صيحة عظيمة هائلة تنفر عنها الدواب فحدوث السخونة والنار في داخلها مع امتناع دخول
النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا وهذان الاستدلالان يرجحهما واحيا الخامس
الجمد المبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة تتصعد بالطبع ولا ماء هناك فاذن هو الاستحالة ثم تختلف
الامزجة في الاعداد بسبب قربها وبعدها من الاعتدال قالوا ان العناصر المتعددة اذا تصغرت وامتزجت
وتفاعلت بكيفياتها واستقرت على كيفية وحدانية صارت واحدة من جميع الجملة مناسبة للمبدأ الذي هو
الذات فاستحقت لاستعدادها ومناسبتها ان يفيض منه عليها ما يحفظ تركيبها ويبقيها على الاجتماع مدة

ولولاه لتداعت سريعاً الى الافتراق بمقتضى طباعها ثم ان تصغر العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة وبذلك يتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد مقيسة على الاعتدال فتتفاوت بما لها في الاستعداد والوحدة الموجبة للمناسبة تتفاوت الصورة الفائضة عليها كمالاً ونقصاناً ولما كان المركب المعدني بعيداً المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة قليلة الاثر بعيدة المناسبة ولما كان النباتي اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق صورة اكمل واكثر اثاراً والحيوان اقرب الى الاعتدال والوحدة من النبات فاستحق صورة اشرف واشبه بالمبداء الفياض ومع عدم تناهيها بحسب الشخص يعني ان انحصار الامزجة غير متناهية لان التراكيب الممكنة من العناصر الاربعة غير متناهية ويكون لكل مركب مزاج وان كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط اذا خرج عنهما لم يكن ذلك النوع يعني ان كل نوع له مزاج يناسب اثاره وخواصه المطلوبة لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلاً على امزجة متساوية في الحرارة وسائر الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه في الكيفيات المتقابلة بحسب اسنانه المختلفة بل كل نوع من المركبات له مزاج محصور بين طرفي افراط وتفريط اذا جاوزهما هلك لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة وهذا الاعتبار يتوهم بين الطرفين امتداد ويسمى عرض المزاج النوعي فمزاج الانسان مثلاً يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع اخر كالاسد مثلاً فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه بل ربما كان مزاج نوع اخر كالثعلب فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك ايضاً وكذا الحال في سائر الكيفيات وهي اي الامزجة تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة في الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل والا فهو غير معتدل وغير المعتدل اما خارج عن الاعتدال في كيفية مفردة وهي اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط او الرطوبة فقط او اليبوسة فقط او البرودة فقط واما خارج عن الاعتدال في كيفيتين ولا يمكن في المتضادتين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة او في البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة هذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد

فيكون الجميع تسعة والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزاءه متساوية في الميل الى احيازها الطبيعية متقاومة فلا تقسر بعضها بعضاً على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الاجزاء المتقاومة بعضها اخر منها وطبايعها داعية الى الافتراق والتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه يستدعي مدة لانه حركة من كيفية الى اخرى فلا يحصل بينهما مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه بعد انقطاعها واجيب بانه ربما يقع الاجزاء لاسباب خارجية بحيث يكون المائلة الى العلو كالنار والهواء في جهة السفل والمائلة الى السفل كالارض والماء في جهة العلو فتتمانع الاجزاء وتتقاوم لتساوي قواها في الميول ويبقى مجتمعة فيحصل المزاج بتفاعلها ثم يتبدد وجود ذلك المعتدل ولما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون بمنفصل كامل الاجتماع الذي لا بد له من مقتضى سواء الاجزاء اذ التبقية الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر وقد يستدل بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعي لما سبق من كل جسم له مكان طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز ان يكون مكان احد بسائطه للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكاناً اخر غيره والا لزم الخلاء قبل حدوث المركب واجيب بانه يجوز ان يحصل له صورة منوعة يقتضي حصوله في مكان بعض البسائط وانه لزوم الخلاء قبل حدوث المركب ممنوع لجواز ان يكون مكانه مكاناً طبيعياً لمركب اخر ومطلق المركب عند عدم تقدير وان كان كل واحد من افراده حادثاً كامراً ومكاناً قسرياً لبعض البسائط قد يتخلل بالتحلل قسراً بالخلاء لضرورة الخلاء وايضاً نختار ان مكانه الطبيعي حيث اتفق وجوده وقد تحقق دليله اقول ويرد على الوجهين انهما انما يدلان على امتناع وجود مركب متساوي ميول بسائطه لا على امتناع وجود مركب يتساوى مقادير كيفياته الاول اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والمراد بالمعتدل ههنا هو الثاني دون الاول اذ لو كان المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال في الاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن ان يكون كيفياته الاول متساوية ويكون ميول بسائطه متفاوتة بحسب تفاوتها في الكم او الوضع او غير ذلك كتفاوت ابعادها من امكنتها الطبيعية على ما مر فيما نقلناه من كلام المص وقد يطلق المعتدل على ما توفر عليه من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله

ويكون النسب بأفعاله مثلا شأن الاسد الجراة والاقدام وشأن الارنب الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة والثاني غلبة البرودة والمعتدل بالمعنى الاول يقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال له المعتدل العرضي والطبي والاول مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني من العدل والقسمة وغير المعتدل بهذا المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه اما ان يكون الخروج عن الاعتدال بكيفية واحدة من الاربع فيكون احر مما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون احر وارطب او احر وايبس او ابرد وارطب او ابرد وايبس فقوله وهي تسعة ان حمل على الاول لم يكن الموجود منها الا ثمانية على ما زعموا وكان تقسيم المزاج الى الاقسام التسعة تقسيما بحسب ما يوجبه القسمة العقلية في بادي الرأي من غير رجوع الى البرهان ولذا قال الشيخ في الثاني من القانون والمزاج اما بحسب ما توجبه القسمة العقلية بالنظر المطلق من غير مضاف الى شيء فهو على وجهين احد الوجهين ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة واعترض الكاتبي في شرح الملخص بان الخروج عن الاعتدال بمعنى الثاني بكيفيتين متضادتين ممكن بان تزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللائق بالممتزج او تنقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين غالبتين ومغلوبتين معا كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخرى وههنا على القدر اللائق لا على القدر الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او بكيفيتين او بثلث كيفيات او بالكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربعة اعني الكيفيات في اثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة او الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة هذه ستة وفي كل منها اربع حالات زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة واما البرودة مع الرطوبة واليبوسة بصير اربعة وفي كل منها ثمان حالات

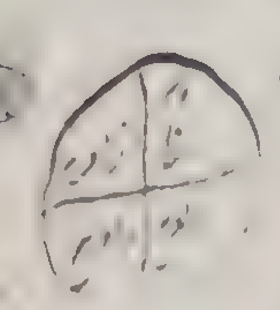
زيادة

هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخريين ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع ستة عشر قسما على ما عدد الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها وزيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعلتان او المنفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين فجميع الاقسام الممكنة ثمانون لا ثلثة وثمانون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج بكيفيتين ثمانية عشر لا اربعة وعشرين على ما ذكرنا وقال المركب الثنائي من الكيفيات الاربع ستة وفي كل واحد من الاقسام الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالنقصان فيهما او بالزيادة في احديهما والنقصان في الاخرى فبضرب الثلثة في الستة يرتقي الى ثمانية عشر وكذا جعل اقسام الخروج بالكيفيات الاربع خمسة لا ستة عشر على ما ذكرنا وقال ان كان الخروج في اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج في كل منها بالزيادة او النقصان او في بعضها بالزيادة او في بعضها بالنقصان وح اما ان يكون الزيادة في كيفية او في كيفيتين او في ثلث كيفيات فاقسامه خمسة وذلك خبط منه لانه لما اعتبر في الخروج بكيفية زيادة كل من الكيفيات ونقصانها وكذا اعتبر ذلك في الخروج بثلث كيفيات الواجب عليه ان يعتبر ذلك ايضا في الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج بالكيفيات الاربع فانتقص بذلك الاهمال ستة اقسام من الاول واحد عشر قسما من الثاني واجيب بان الاعتدال الطبي في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللائق بحال المركب ان يكون مثلا حرارته ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته فهذه النسبة ما دامت تكون مرعية كان مزاجه معتدلا ولا يقدح في ذلك ان يكون اجزاء الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة او الحارة ثلثين والباردة خمسة عشر الى غير ذلك مما روعي فيه تلك النسبة والمحل ان يركب من نوع ذلك المركب فلا يتصور ح زيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر وابرد مما ينبغي لان كون الحرارة ضعف البرودة ان كان باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا فهما اما ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال

الثالث في بقية احكام الاجسام

الطبيعية كان الخارج عن الاعتدال الحقيقي كذلك الفصل الثالث في بقية احكام
الاجسام لما ذكر في الفصل الثالث اقسام الاجسام واجر البحث عنها الى البحث عن
بعض احكامها ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام فقال و منها الاجسام
في وجوب التناهي اي الاجسام كلها متناهية الابعاد لوجوب اتصاف ما فرض امتداده
عند مقابلته بمثله مع فرض نقصانه عنه بعين وجود بعد غير متناه لان ما فرض له
ضد التناهي يجب ان يتصف بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه يلزم ان يكون متناهيا
وكل ما يلزم من فرض عدمه يكون محالا فوجود بعد غير متناه يكون محالا واما قلنا ان كل ما فرض
انه غير متناه يلزمه التناهي لانا اذا فرضنا انه غير متناه اذا قيس بمثله اي بما فرض ايضا انه غير
متناه مع فرض نقصانه وذلك بان نفرض خطا غير متناه من مبدا معين ونفرض خطا اخر
ايضا غير متناه بعد مبدا ذلك الخط بذراع مثلا ثم انطبق الثاني على الاول فلا بد ان ينقطع
الثاني والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد وهو محال واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون متناهيا
والاول زائد عليه بقدر متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما
على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا وهذا هو البرهان التطبيقي المذكور
في ابطال التسلسل وقد مر الكلام عليه سؤالا وجوابا ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما
اشتمل عليه وجوب تناهي الثاني هذا برهان اخر تقريره ان كل زاوية مما بين
ضلعيها نسبة ما الى ما اشتمل عليه يعني الى بعد ما بينهما وتلك النسبة محفوظة بالقياس الى
يعني اذا امتدا عشرة اذرع مثلا كان بعد ما بينهما ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان
بعد ما بينهما ذراعين واذا امتدا ثلثين كان ثلثة اذرع وعليه فقس وهذا معنى حفظ
نسبتهما الى بعد ما بينهما ولا شك ان بعد ما بينهما متناه لكونه محصورا بين الحاصرين فاذا
ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان يكون نسبة المتناهي اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع
في هذا الفرض الى المتناهي اعني البعد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي اعني الضلع الذاهب
الى غير النهاية الى المتناهي اعني بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية هف وقد قيل
في شرح هذا المقام ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل الضلعان

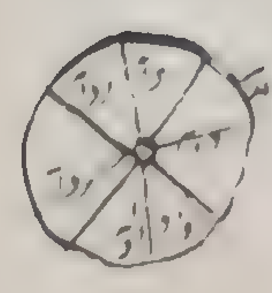
عليه من البعد الواقع بينهما محفوظة بان يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين
اي اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا وان كان كل منهما عشرة اذرع
يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد البعد بينهما بقدر ازديادهما والبعد
بين الضلعين متناه لكونه محصورا بين الحاصرين فيلزم ان يكون الضلعان ايضا متناهيين
على تقدير ذهابهما الى غير النهاية متناهيين لتساويهما البعد بينهما الذي هو متناه
بالضرورة ثم قيل واصل هذا البرهان هو البرهان المسمى بالترسي وهو ان نفرض
على محيط جسم مستدير كمحيط ترس مثلا بل نفرض دائرة محيطة ونقسمه ستة اقسام
متساوية ونصل بين كل نقطتين متقابلتين من مساوي تلك الاقسام فيحصل هناك
خطوط ثلثة متقاطعة على مركز الدائرة وهي اقطارها ويحدث عند المركز ستة



زوايا متساوية لتساوي القسي التي هي مقاديرها وكل واحد من تلك الزوايا ثلثا قائمة لان
المركز بل كل نقطة نفرض على سطح محيط باربع قوائم وقد قسمت ههنا اقساما ستة متساوية
فكانت كل واحدة ثلثي قائمة يحيط به ضلعان هما نصفا قطرين من تلك الاقطار وهذان
الضلعان هما اللذان ذكرهما المصنف اعني ضلعين زاوية يكون الانفراج بينهما متساويا
لامتدادهما وذلك لانه اذا فصل من هذين الضلعين خطان متساويان ووصل بين
المنفصلين بخط مستقيم يحدث هناك مثلث متساوي الاضلاع لان



مجموع زوايا المثلث متساوية لقائمتين فلما كان احديها اعني التي بين
الضلعين ثلثي قائمة وجب ان يكون الزاويتان الباقيتان على القاعدة
اعني الخط الواصل بين المنفصلين متساويتين لتساوي الساقين فلزم ان
يكون كل واحد منهما ثلثي قائمة ايضا فيكون زوايا المثلث متساوية
فوجب ان يكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان كل واحد من



الضلعين قد امتد عشرا كان الانفراج بينهما عشرا ايضا واذا امتدا
مائة كان الانفراج مائة وهكذا فاذا فرضنا امتدادهما الى غير النهاية

كان الانفراج بينهما موصوفا بالانتاهي قطعا فيلزم ان يكون ملا يتناهى محصورا بين الحاصرين

وانه محال ولما وجب كون الانفراج بين الضلعين متناهيا وجب ان يكون ايضا امتدادهما متناهيا

هيا فيكون الابعاد ايضا متناهية لان المفروض امتدادهما بقدر الابعاد اقول لا يخفى على

المتامل ان كلام القائل الاول مما لا يكاد يصح لان دعوى المساواة بين الضلعين والانفراج

ما بينهما انما يصح ان لو قيد الزاوية بانها مقدار يقتضى قائمة او الضلعان بتلك متساويان لا

مطلقا وحيث لم يقيدها فالمساواة ممنوعة وان ارتكب البرهان السلمى وهو ان نفرض خطين يخرجان

كساقى مثلث بحيث يكون البعد بينهما بقدر ذهابهما ذراعا او بقدر ذهابهما ذراعين

وعلى هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه بالضرورة اشبه من البرهان

الترسى فقول القائل الثانى واصل هذا البرهان هو البرهان الترسى محل بحث وان كلام

المصنف لا يمكن ان يحمل على احد هذين البرهانين لان الملقى البينة ولم يقيدها بالمساواة ولا

اشارة فى الى القيود التى لا بد منهما فيهما واعلم ان هذين البرهانين مع ما ذكرناه فى شرح كلام المصنف

انما يدلان على امتناع لاتناهى الابعاد فى جميع الجهات او فى جهتين ولا يدل على امتناعه فى جهة واحدة

ولو جوز ان يحيط اسطوانة غير متناهية لم يتم ومع ذلك يرد على جميعها ان الاستدلال انما تتاتى فى فرض

امرين متنافيين كفرض وجود زيد وعدمه فان وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل

مع لاتناهيهما فان الخط الواصل بينهما انما يصل بين نقطتين منهما فيهما بينهما تلك النقطتين كيف

لا ويكون كل منهما محصورا بين الاخر وذلك الخط الواصل والحاد الحد وانتفاء القسمة فيتبدل

على الوحدة اختلفوا فى ان الاجسام متماثلة اى متحدة فى الحقيقة وانما الاختلاف

بالعوارض او متخالفة بالحقيقة فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا اصل مبنى عليه كثير

من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم

بصفاته المعينة لا بد وان يكون لمرجح المختار او نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على كل

جسم ما يجوز على الاخر كالبرد على النار والحرق على السماء ثبت جواز انفلاق المعجزات واحوال

القيامة ومبنى هذا الاصل عندهم على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة

لا يتصور فيها اختلاف حقيقة وقد يستدل بوجوه احدها ان الاجسام بتقدير استوائها

فى الاعراض يلتبس بعضها بالبعض ولولا تماثلها لما كان كذلك واجيب بان هذه الثلاثة

انما يقع فى حق من يشتغل جميع الاجسام وتماثلها كل واحد منها بما عداها وما تنطق فى ذلك

فليس الا الوهم وهو الذى الحكم بغير العلم والاخذ بالظن وثانيها انها باسرها متساوية فى قبول

جميع الاعراض فيكون متساوية فى الماهية واجيب بانه لم يثبت عندنا ان جرم النار قابل للكثافة الارضية

وان جرم الفلك قابل للصفات الاخرى وفرضا وهم جزئية فلا تدل على الحكم الكلى وانه

لم لا يجوز ان يجوز ان الله تعالى خلق فى بدن ابراهيم كيفية عندها يتلذذ من مماسة النار كما فى النعامة

ونحوها ثم بتقدير تسليم استواء الكل فى قبول الاعراض فلا يلزم منه استواؤها فى تمام الماهية لان الاشتراك

فى اللوازم لا يدل على الاشتراك فى الملزومات وثالثها ان الجسم لا معنى له الا الحاصل فى الحيز والا

جسام باسرها متساوية فيه فيكون متساوية الماهية واجيب بان الحصول فى الحيز ليس ذات الجسم بل من احكام

احكامه وقد ذكرنا ان التساوى فى اللوازم لا يدل على التساوى فى الملزومات وقال المصنف فى

تلخيص المحصل الحد الدال على ماهية الجسم مع اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع

القسمة فيه ولذلك اتفق الكل على انها متماثلة فان المختلفات اذا اجتمعت فى حد واحد وقع

فيه التقسيم ضرورة كما يقال الجسم اما القابل للابعاد والمشتمل عليها ويراد بها الطبيعى والتعليمى

والانفصال يقول لتخالفهما تخالف خواصهما وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم

من الحد فالمصنف توهم ان المراد بتماثلها اتحادها فى مفهوم الجسم وان كانت هى انواعا مختلفة

مندرجة تحته والضرورة قضت ببقائها ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية زمانين

والكل يحكم بالضرورة بمعنى انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا هى بعينها

هى التى كانت من غير تبدل فى الذات بل ان كان ففى العوارض والهيئات لا يعتبر ان الحس لا يناسب

باقية ليرد الاعراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما فى الاعراض وخالفهم النظام

فقال ان الاجسام لا يبقى زمانين فزعم بعضهم ان قوله هذا مبنى على ان الجسم عنده مجموع الاعراض

والعرض غير باق وقد نبهناك على انه ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون و

الطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها وقال بعضهم ان ما ذكروه في عدم بقاء
الاعراض لما كان جاريا في الاجسام ايضا اعتبر النظام فيام الدليل على عمومه فنادى بانها
لتزم انها لا يبقى زمانين وانما يتجدد بتجدد الامثال وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام
من الموثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا انه ينتفي بطريان الضد ومذهبه ان الاجسام
ينتفي عند انتفاء فلا بد من القول بانها لا يبقى كما قيل في الاعراض وقال المصنف هذا النقل من النظام
غير معتمد عليه فقد نقل انه قال بان جبال الاجسام الى الموثر حال البقاء فذهب وهم النقلة الى
انه لا يقول ببقائها فيتوهم السامعون ان حاجتها الى الموثر كذلك لا يتصور الا اذا كانت تتجدد
فنقلوا عنه ما توهموا من كلامه لا ما قصده به من انها غير باقية زمانا بل بوشرها ويجوز خلوها
عن الكيفيات المذوقة اى الطعوم والمبصرة اى الالوان والاضواء والمشمومة اى الروائح كالهواء
فانا نعلم انه خال من هذه الكيفيات لانا لا نحس بها وعدم الاحساس بها مع ان شانه ان يحس به
غيرمانع يقتضى النفى والا لادى الى السفسطة ونقلوا عن الشيخ ابى الحسن الاشعرى خلافه وادعوا
انه قاس اللون على الكون بمعنى انه لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه وكذا
قاسها قبل الاتصاف على ما بعده وقال كما امتنع خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف بلون معين
فان العادة قد جرت بخلق الالوان عقيب ذواتها امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف قياسا عليه
ومنع القياس الاول يعلق حكم الكون واللون عن الجامع والقياس الثاني بالفرق بين الصورتين
تبين وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف لانه موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف
لا يكون موقوفا عليه فان صح هذا ظهر الفرق والا منعنا الحكم في الاصل وقلنا يجوز الخلو بعد
الاتصاف على ان الاستدلال بالتمثيل في امثال هذه المباحث التي يطلب فيها اليقين مستبعد جدا
لانه على تقدير تمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو
ضروري اختلفوا في ان الاجسام هل هي مرئية بذواتها ام لا فذهب الحكماء الى انها ليست
مرئية بذواتها بل المرئي اولا وبالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام
والا لراى الهواء لكنه غير مرئي بخلوه عنهما ثم العقل بمعاونة هذا الاحساس حكم بان

ما بين تلك السطوح جواهر ممتدة في الجهات اعنى الاجسام فهي مرئية ثانيا وبالعرض فذهب
المتكلمون الى انها مرئية بذواتها واختار المصنف هذا المذهب ودفع الشبهة في ذلك
واشار الى الجواب عما قالوا في الهواء من انه غير مرئي بخلوه عن الاضواء والالوان بان رؤية
الاجسام مشروط بتكيفها بهما واستدلت الاشاعرة بان امتياز الطويل عن العريض والطول
لا يجوز ان يكون عرضا لانه يثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فلو كان الطول عرضا
لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد فالجزء الموصوف بالطول
يكون اكثر مقدارا مما ليس موصوفا به فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو محال واذا كان الطول
نفس الجوهر والطويل مرئي فالجوهر مرئي وضعفه ظاهر والاجسام كلها حادثة لعدم
انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وذلك لان
كل جسم فله حيز وموضع فلو كان مستقلا من احدهما كان متحركا والا لكان ساكنا وكل
منهما حادث وهو ظاهر اما الحركة فلوجوه احدها انها تقتضى المسبوقية بالغير وثانيا
انتقال من حال الى حال والانتقال من حال الى اخرى لا بد ان تكون مسبوقا بحصول الحالة
المنتقل عنها وهذا سبق ذاتي حيث لم يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير زمانيا
مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق
والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث ههنا واعترض عليه بانكم ان اردتم بكون الحركة مقتضية
للمسبوقية بالغير انها تقتضى ان تكون ماهيتها مسبوقة بالغير فمم وان اردتم انها تقتضى
ان يكون كل جزئي وفرد منها مسبوقا بالغير فهو مسلم لكنه لا يقتضى حدوث ماهية الحركة اذ
يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية ويكون قبل كل حركة جزئية حركة
اخرى لا الى نهاية ويكون ماهية الحركة قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد التي كل
واحد منها حادث ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها باخر ان يكون مجموع الجزئيات
مسبوقا بشئ اخر غير الجزئيات على معنى انه لا يوجد من ذلك الغير شئ من تلك الجزئيات حتى
يلزم انقطاعها فيكون الماهية ايضا حادثة مسبوقة بذلك الغير واجيب عنه تارة

باثبات المقدمة الممنوعة اعني قوله الحركة تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير وذلك بوجهين
احدهما ان ماهية الحركة مركبة من امر متقض ومن امر متصل لان الحركة لا بد ان يكون منقسمة
الى اجزاء لا يجوز اجتماعها ولا شك ان الامر المتصل مسبوق بالامر المتقضي وماهية الحركة لا يحصل
الا بهما فهي ايضا مسبوقة بالامر المتقضي ضرورة ان مسبوقية الجزء يقتضي مسبوقية الكل ورد ذلك
لان ماهية الحركة ما هي الا كل واحد من الامر المتقضي والامر المتصل بانفسهما لان الحركة لا
تنقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة فكل واحد من المتقضي والمتصل جزئي من جزئيات ماهية
الحركة فهي محمولة بكل منهما فلا يلزم من مسبوقية المتصل بالمتقضي الا مسبوقية فرد من ماهية الحركة
بفرد آخر منها لا مسبوقية الماهية بنفسها من الجنبات وهكذا الحال اذا قسمت ذلك المتقضي الى جزئين
يتقدم احدهما على الآخر فان كل واحد من هذين الجزئين ايضا جزئي لماهية الحركة الموجودة فيه
وثانيهما ان كل جزئي من جزئياتها في الازل فلا يوجد ماهية الحركة في الازل والا لوجدت في ضمن
جزئي منها فيجتمع وجود ذلك الجزئي وعدمه في الازل وانه محال ودفع ذلك بان ما لا اول له ليس
زمانا محدودا وزمانا مخصوصا اجتمع فيه عدمات الحركات كلها حتى ان وجد فيه شيء منها جاء
معه عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتيب
بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتيبا فليس بعض شيء من اجزاء الازل الا ويتحقق فيه
شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع
في جانب الماضي فاذا وجدت كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لكن هنا انعدم منها الا ان
الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسب وقتا معينا اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها فيها دو
مابطال التسلسل المساوي اي تعاقب الافراد الى غير النهاية للحركة وذلك بعينه ما سنذكره في المتن
من الدلالة على التناهي جزئيات الحركة والسكون ونقول ان ما سلمه المعترض من حدوث كل
جزء من جزئيات الحركة كاف للمستدل ههنا ولا حاجة الى الاستدلال على حدوث ماهيتها فانه
يستقيم الدليل على ان جزئياتها متناهية وجاء بين المقدمتين ثبت اذا من ما من حدوث الا
بقيام على ما سيظهر مع انه يثبت حدوث الماهية ايضا بعد ثبوت تسليم المقدمتين كالاجسام

بل نقول كل واحد منها حادث ... فيكون المجموع ايضا حادثا واذا كان مجموع جزئيات ماهية
حادثا كانت الماهية ايضا حادثة وثانيهما طريق التطبيق وقد عرفت في مبحث ابطال التسلسل وتقريره
ههنا ان نقول لو كانت الحركة ازلية امكن ان نفرض من زمن معين منها كدورة معينة مثلا لا الى بداية
له جملة واحدة ونفرض ايضا من جزء قبلها بمقدار متناه كعشرة دورات مثلا جملة اخرى ثم
نطبق الجملتين ونتم الكلام الى آخر ما مر وقد عرفت ان برهان التطبيق انما يدل على التناهي
لا تناهي الامور الموجودة معا وثالثها طريق التضايف وتقريره ان الحركة يجب ان يكون اجزاؤه
بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها دورات مثلا فلو كانت الحركة ازلية كانت تلك الدورات
غير متناهية ولكن لنا ان ناخذ مثلا من دورة معينة الى ما لا بداية له جملة فنقول تلك الدورة
التي هي الجزء الاخير من هذه السلسلة التي لا نهاية لها موصوفة بالمسبوقية وليست موصوفة
بالسابقية وكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد
فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي
كالجزء الاخير منها فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحد وانه محال لانهما
متضايفان حقيقيا يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل
احد منهما واحد من الاخر واما السكون فلانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل
اما الملازمة فلانه وجودي قديم بالفرض وكل وجودي قديم يمتنع زواله على ما مر لانه اما ان يكون
واجبا لذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى الواجب بالذات في ما لا تقدير
فلا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر من ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم
يتوقف تاثيره في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجاده لزم من عدمه عدم
الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هي هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه
محالا وان توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط
به حادثا بالضرورة بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن
الواجب هل هو بشرط او بغير شرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط

دفعا للتسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا فلو عدم هذا الصادر المنتهي اليه عدم الواجب
هف واذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الواجب امتنع عدم شرطه الدائم وهكذا
الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المط واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق
فلان الاجسام عندهم انحصر في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفي العنصريات وحركتها
جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها الحركة واما الدليل فنقول الاجسام اما بسيطة فيجوز على كل
جزء من البسيط ما يصح على الجزء الاخر فيصح ان يماس بيساره ما يماس بيمينه وبالعكس وما هو الا بالحركة
واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها الحركة كما ذكرنا ويلزم منها صحة الحركة على المركب
ولو في الوضع واعترض عليه بوجوه احدها انا لا نسلم ان السكون امر وجودي بل هو عدم
الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فاذا كان ثابتا للجسم ازلا جاز زواله لان الامور العدمية الازلية
يجوز زوالها كاعدام الحوادث اليومية واجيب عن ذلك بان السكون اعني حصول الجسم في الحيز
امر محسوس فيكون موجودا وهو تمام ماهية الحركة والسكون وامتيازهما في العوارض
الخارجة فيكون السكون موجودا كالحركة وقد يعترض عليه بتغيير الدليل فيقال لو وجد جسم
لزم احد الامرين اما ان يكون له كون قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا الى نهاية
واللازم بقسميه بط اما الملازمة فلان الجسم لا بد له من كون فان وجد قبله كون فهو مسبوق بآخر يلزم
الاول لئلا يلزم خلو ذلك الجسم عن الكون والا لزم الثاني وهو بط اما بطلان القسم الاول فبما
بينا به حدوث السكون واما بطلان القسم الثاني فبطريق التطبيق والتضايف وثانيها انا لا نسلم
ان القديم لا يستند الى المختار وقد مر الكلام عليه وثالثها انا لا نسلم ان الشرط الذي يتوقف
عليه السكون القديم يجب ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه في صدوره عن الواجب لم لا
يجوز ان يكون عدما ازليا كعدم حادث مثلا فاذا وجد ذلك الحادث زال السكون
لزوال شرطه لا لزوال الواجب حتى يحكم بامتناعه فان قيل هذا العدم الازلي لكونه ممكنا لا بد
ان يستند الى عدم واجب اعني عدم الممتنع اما ابتداء او بواسطة ازلية كان الوجود الممكن
الازلي لا بد ان يستند الى موجود واجب اما ابتداء او بواسطة ازلية دفعا للتسلسل فيكون زواله

مستلزما لزوال الواجب اعني العدم الواجب لذاته ثم ايجابه استناده فالمقدمة لا دليل عليه
قلنا العدم الازلي الممكن جاز ان يستند كل واحد منها اي عدم ازلي الى آخر ممكن من غير انتهاء
الى عدم واجب بل ترتب العدمات الممكنة ترتبا ازليا لا الى نهاية له وليس ذلك تسلسلا محالا
واما تناهي جزئياتهما اي جزئيات الحركة والسكون فلان وجود ما لا يتناهى محال للتطبيق
على ما مر في بحث ابطال التسلسل اقول قد حقق في ذلك المبحث ان وجود ما لا يتناهى مطلقا
ليس بمحال وانما المحال ان يكون ما لا يتناهى موجودا معا فجزئيات الحركة يمكن ان يكون غير متناهية
وجزئيات السكون ايضا اذ لم يكن يجتمع في الوجود ولو سلم فكل حادث بالاضافتين المتقا
بلتين وجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى بحكم
الناقص والزائد ايضا دليل آخر تقريره ان حادث موصوف بالاضافتين المتقابلتين اي
بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا لما قبله والاعتباران مختلفان وان كانا في ذات
واحدة فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدأة من الآن مرتين احديهما من حيث كل واحد
والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كان السوابق واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقين
في الوجود ووجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو متصف بها على المتصف بالاخرى
اذ لا يجب ان يكون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه بواحدة و
ذلك لان المتضايفين الحقيقيين يجب تساويهما في العدد والحادث الآتي مسبوق محض
فلا بد ان يكون في الحوادث الماضية سابق محض والا لزاد عدد المسبوقية بواحدة فان
اللواحق متناهية في الماضي لوجب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة
عليها بعدد متناه اعني بواحدة متناهية ايضا فيلزم ان يتناهى ما فرض انه غير متناه
هف وهذا الدليل راجع الى التطبيق في الحقيقة من قبل من ينزع في تحصيل الجملتين كانهما
جملتان في الخارج بلا عمل منا وقد مر مثل ذلك في بحث ابطال التسلسل من ان كل واحد من
السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فكانهما جملتان متطابقتان في الخارج احديهما
بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية والقرينة فثبت حدوث ما لا ينفك عن الحوادث
المتناهية لان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا والذي لا ينفك عن تلك

الحوادث لا يوجد قبل ذلك ... ان يكون ذلك الشيء الذي ... الا بمرجح ... فيه بذلك كان ... ما يليه

ما لاجسام حادثة وما اسماء ايام كالاعراض لانها وذلك بناء على ان المجردات لا تثبت عنه فالا

عراض القائمة بها اعني الاجسام حادثة فتخص الاعراض ببعضه في الجسمانيات ولما ثبت انه معروضا

لها اعني الاجسام مادة تترتب حدوثها كان حدوث الاعراض بما بعدها ولما ثبت حدوث الاجسام

واعراضها اراد ان يشير الى جواب ما يورده القائلون بقدمها تقرير الدليل الاول منهما ان الاجسام

لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث مختص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه

لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات مع

تساوي نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك الامر الحادث مطلقا

واختصاصه بوقت معين كالكلام في الحادث الاول ويلزم التسلسل والجواب ان حدوثها لا يتوقف على

امر حادث مختص بوقت حدوثها بل جميع ما يتوقف عليه حدوثها امر ازلي واختص الحدوث بوقته

اذ لا وقت قبله اي اختصاص حدوث الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما هو

لانه لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح

هناك معدومة اذ لا زمان هناك موجود ولا وجود له الا من اول وجود العالم ولا تمايز بين

اجزائها الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب الترجيح في تلك الاجزاء الوهمية الآتية الاحكام الوهمية

في الامور العرفية الصرفة وانها غير مقبولة ثم اقول هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان لا

يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات التي قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك لا في الاوقات

التي بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجيح

بلا مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه لاجل تعلق

الارادة القديمة فلم يلزم احد المحذورين لا التوقف على امر آخر ولا الترجيح بلا مرجح

فان تعلق الارادة هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك التعلق اما ان يكون قديما او حادثا

فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق به اعني وجوده هذا التعلق ايضا قديما اذ لو اختص بوقت

آخر لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من ذلك التعلق تعم الاوقات باسرها لا يقال ان الا

رادة القديمة تعلقت في الازل بوجوده في وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت وجد بذلك

التعلق القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول فيتوقف وجوده على حضور ذلك

الوقت الذي هو حادث وان كان تعلق الارادة قديما فانتقلنا الكلام اليه فان

كان حدوثه يتعلق آخر حادث وهكذا تسلسلت المتعلقات الى ما لا نهاية له فلا بد ان يلتزموا

هنا التسلسل في مقام المنع كونه محالا منهم والحاصل ان يقولوا ان التعلق امر اعتباري

فلا يحتاج حدوثه الى تأثير لان الامور الاعتبارية تسمى بانها كلها وجودية كان ... بها

يناهي الى تأثير مخصص بوقت حدوثه قبل ذلك ولكم هذا لزم ان يكون الحادث اليومي

قديما بجريان تدليل بعينه فيه لا يقال الحادث اليومي يستند الى الحوادث الفلكية من الحركات

والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق بالآخر لا الى نهاية ومثل هذا التسلسل جائز عند

التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان

يكون حدوث الاجسام مشروطا بشرط مسبوق بالآخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم

الجسماني عن المبدأ القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث اليومية فان قيل تسلسل الشروط

المتعاقبة انما يتصور فيما له مادة قابلة استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث

المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له وما

سوى العالم الجسماني ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها قلنا

ثم ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ قد يكون تصورات متعاقبة

لامر مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط حدوث

العالم الجسماني تقرير الدليل الثاني ان موجد الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار

الذي يتصور منه الفعل والترك انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار ايجاد الشيء ولا يميل اليه الا

اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد اولى به من تركه فكان

الايجاد محصلا لتلك الاولوية ومستكملا بها وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا في ذاته وهذا

باطل فوجب ان يكون المبدأ المؤثر في الاجسام موجبا واثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما قيل

تحقيقه ملا ان يقال ان اثر الموجب القديم انما يجب ان يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة او بواسطة

قديمة ايضا وان ما صدر عنه بتوسط حوادث متعاقبة الى غير النهاية فلا كالحوادث اليومية منه

على ان حدوث كل انما يتم بالنسبة الى الحوادث التي يخالف راى المتكلم والجواب انا لا نم

ان كل موجود تتشا لا اذا كان هناك ما يترجح الايجاد على تركه بل المختار يرجح احد

مقدوريه بلا داع الا ترى ان العطشان اذا خير بين قدحين متساويين يختار احدهما وترجيح الفاعل المختار

لاحد مقدوريه بلا مرجح يدعو اليه ولذلك امكنهم القول بان افعاله تعالى غير معللة بالا

غراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار وتمسكوا في هذا التجويز بقدحي العطشان ورغيفي الجائع

وطريقي الهارب من السبع المتساوية في جميع الجهات التي يتصور الترجيح فيها وفرقوا بين الترجيح

بلا مرجح وبين الترجح بلا مرجح اي ترجح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج

ضروري البطلان كيف ولو جوزناه لانسد باب اثبات الصانع واما الترجيح من غير مرجح اي من غير

داع لا من غير ذات متصف بالترجيح فليس بمحال فالمؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح بارادته اي

مقدوريه شاء واعترض عليه بان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته

لاحدهما مساوية لارادته للاخر بالنظر الى ذاته لم ترجحت تلك كيف اتصف باحدى الارادتين

فان استند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم التسلسل في الارادات وان

لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على الاخر بلا سبب وان قيل الارادة واحدة لكن يتعدد

تعلقها بحسب المرادات لزم الشيء في التعلقات واما المعتزلة فقد جوزوها وادعوا ان فعل الحكيم

عن الغرض عبث والله منزه عنه ورجوع الغرض اليه محال لتعاليه عن المنافع والمضار فيكون راجعا

الى المخلوقات مراعاة لمصالح العباد والاحسان اليهم واما الحكماء فقد زعموا ان البديهة تشهد

بان الفاعل المختار بذلك المعنى الذي ذكرناه لا يتصور منه الا لغرض فيكون مستكملا بما قصده

ذاته فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه وانما قلنا نفوا عنه الاختيار بهذا المعنى لان

الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ثابت له اتفاقا تقرير الدليل الثالث

ان الاجسام مركبة من المادة والصورة والمادة قديمة والا فتقت الى مادة اخرى لما ثبت من

ان كل حادث له مادة وتسلسلت المواد ويلزم من قدم المادة القديمة لما ثبت من ان امتناع خلوها

عن الصورة فيلزم قدم الجسم والجواب عنه ان الجسم بسيط كما هو عند المتكلم والمادة ممنوعة ولئن سلمنا تركبه

من المادة والصورة فلا نم ان المادة قديمة وما استدلوا به عليه فقد سبق ما فيه فلا تعيد

عن صورة ... الدليل ... ولا ما يعد به بسابق وجوده قبلية لا

يجامع فيها السابق المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين فرضناه معدوما

هف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هي مقدارها ايضا قديمة فكذا الجسم الذي

هو محل الحركة والجواب انا لا نم ان الزمان موجود حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما

بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا ولو سلم فتلك القبلية لا يستدعي زمانا فان اجزاء الزمان

متقدم بعضها على بعض بتلك القبلية وليس متقدما بالزمان وقد مر تحقيقه في مبحث السبق

واما الفصل الرابع في الجواهر المجردة اي المفارقة عن المادة وقد سبق انها قسمان

عقل ونفس اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وما يقال من انه لو وجد لشارك الباري تعالى

في التجرد ولزم تركب ذات الباري تعالى من الامر المشترك ومما به الامتياز عنه وهو محال فضعيف

لان المشاركة في العوارض سيما في السلوب والاضافات لا تقتضي التركيب في الذات واما الحدوث

وادلة وجوده مدخولة كقولهم استدل الحكماء على وجود العقل بوجوه مزيفة بيان الاول

منها ان الممكن منحصر في العرض والجواهر الخمسة اعني الجسم والهيولى والصورة والنفس

والعقل واول ما صدر من الباري تعالى لا يمكن ان يكون عرضا ولا احد الجواهر سوى العقل

فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد اول ما صدر عنه تعالى هف اما ان الجسم لا يمكن ان يكون هو

الذي يكون هو اول ما صدر عنه تعالى لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه تعالى لزم ان يصدر

عنه امران والواحد لا يصدر عنه امران فان ذات الباري تعالى واحد من جميع الجهات لا تكثر فيه

لا في ذاته ولا في صفاته فانها عين ذاته واما ان الصورة والنفس لا يمكن ان يكون

احدهما هي الصادر الاول فلان كل واحد منهما مشروط في تاثيرها بالمادة اما الصورة

فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على المادة واما النفس فلانها انما تؤثر

بالالات الجسمانية فلو كان المعلول الاول احدهما لكانت سابقة في تاثيرها على المادة لان

المادة على ذلك التقدير يكون معلولة لها اما ابتداء او بوسائط لامتناع استنادها
الى البارى تعالى والا لزم تعدد آثاره ولا يجوز ان تكون سابقة فى تاثيرها على المادة
اذ لا سبق لمشروط فى تاثيره بامر فرض لاحقا على ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله ولا
سبق لمشروط بلاحق فى تاثيرها اى لا سبق لمشروط هو الصورة او النفس فى تاثيره
بما فرض لاحقا اى المادة على ذلك الامر الذى فرض لاحقا واما ان العرض لا يجوز ان
يكون هو المعلول الاول فلانه مشروط فى وجوده بالموضوع فلو كان هو المعلول الاول
لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض حينئذ يكون علة لموضوعه كما مر ولا يجوز ان يكون المشروط
فى وجوده بامر سابقا على ذلك الامر والى هذا اشار بقوله او وجوده اى لا سبق لمشروط
وهو العرض فى وجوده بامر فرض لاحقا على الموضوع عليه واما ان المادة لا يجوز ان تكون المعلول
الاول فلانها لا يصلح للتاثير فانها هى القابلة فقط فلو كانت هى المعلول الاول لما انتفت
صلاحية التاثير عنه والى هذا اشار بقوله والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه اى
كقولهم والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه اثبات ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون
هو المادة وتذكير الضمير فى عنه باعتبار تاويل المادة بالمحل ويوجد فى بعض النسخ بدل
قوله والا لما انتفت قوله ولا لما انتفت وهو حينئذ يكون عطفا على قوله لمشروط اى
المادة لو كانت هى المعلول الاول لزم ان يكون سابقة على ما عداها لان ما سواها من الممكنات
يجب ان يستند اليها اما ابتداء او بوسائط ولا سبق لما انتفت صلاحية التاثير عنه ان يكون
سابقة عليها وملخص هذا الدليل ان اول ما يصدر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتاثير
وغير العقل ليس كذلك لانتفاء الوحدة فى الجسم والتاثير فى الهيولى والاستقلال فى
الصورة والنفس وبالوجود فى العرض لان المؤثر مختار اشارة الى منع الدليل
المذكور وذلك انا لا نسلم ان البارى تعالى واحد من جميع الجهات بل هو مختار متعدد بسبب علمه وقدرته
وارادته او تعلقاتها او هو موجب له حيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض لوجوده
بوجوده الخاص وكالسلوب وهذه الحيثيات وان كانت امورا اعتبارية لا عينية توجد

ان يكون شرطا للتاثير فيتعدد آثاره كما جوزتم تعدد آثار المعلول الاول بحسب الاعتبارات
علمه ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد تكلمنا
عليه فيما سبق ولو سلم فلا نسلم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وقد مر ابطاله فلم لا يجوز ان يكون
الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلا نسلم ان الصورة فى تشخصها محتاجة الى الهيولى فلم لا يجوز ان
ان يكون هى المعلول الاول ولو سلم فلا نسلم ان الهيولى فى تشخصها ووجودها محتاجة الى الصورة فلم
لا يجوز ان يكون هى المعلول الاول وما قلتم فى ابطاله انه لا يصلح للتاثير فهو ممنوع لا يقال ان
الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداه اما بواسطة او بغير واسطة فيلزم ان يكون
الهيولى على ذلك التقدير علة مؤثرة فى مقبولها وقيل ان يكون الشىء الواحد بالنسبة الى
واحد قابلا وفاعلا معا لانا نقول هذه الامتناع ممنوع وقد تكلمنا على الدليل كما مر ولو سلم
فانما هو اذا كان القبول والفعل من جهة واحدة فلم لا يجوز ان يكون المادة قابلة له ابتداء
وفاعلة له بواسطة امر آخر ولو سلم فلا نسلم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد
الامور المذكورة فلم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ومنع كون الصفة عين الذات
ولو سلم ان الصفة عين الذات فلم لا يجوز لكن ... ليس بجسم مركب من جزئين
ليس الجسم اعنى الهيولى والصورة فى جاز ان يكون الصادر الاول هو احد هذين الجزئين
لهذا الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا
لان المتحيز بالذات المالى للمكان هو الجوهر الممتد فى الجهات اعنى الصورة الجسمية وتبعها
فى ذلك محلها وما حل فى محلها فيكون مجردا الا فى مكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان جزء النفس
لا يستقل بالتاثير والا لاستقلت به فيكون عقلا وهو المطلوب ههنا وكونه مركبا لا يقدح فيه
قلنا لا نسلم ان جزء النفس لو استقل بالتاثير لزم استقلال النفس به فان استقلال الجزء لا يستلزم
استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء الآخر فى التاثير الى امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج
الكل ولو سلم فلا نسلم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا لجواز ان يكون واسطة فى جواز ان
يكون اول ما يصدر عنه نفسا او صورة ثم بواسطة البدن او الهيولى ولو سلم فلا نسلم ان النفس

لا يوثر الا بآلة جسمانية بل قد يوثر بدونها و بعض خوارق العادة كالمعجزة والكرامة والسحر من هذا

القبيل على ما صرحوا به فان قيل فيكون مستغنيا عن المادة في الذات والفعل فلا نعني بالعقل الا

هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وفي جميع افعاله والمحتاج الى المادة في

بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون اعلى ما

في اول المرتبة بدون الآلة وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل دليل آخر

على اثبات العقول تقريره ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع

من بعض بحسب طبايعها لان الطبايع التي للاجزاء المفروضة متحدة فلا يقتضي امورا مختلفة فلا

يكون شيء من الاوضاع واجبا لشيء من طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة عنه جائزة وتلك النقلة

لا تتصور الا بالميل كما سترى فيجوز ان يكون في طباعها ميل وتمام يمكن عليها سوى الحركة المستديرة لا يكون

في طباعها الا الميل المستدير ولما امكن ان يكون لها ميل مستدير وجب ان يكون له مبدأ فيها اذ امكان

الميل يستلزم امكان التحريك القسري وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحريكا قسريا فلا بد فيه من مبدأ ميل

طباعي ووجه وجود مبدأ الميل المستدير في الجسم البسيط يمتنع ان يكون فيه مبدأ غير ذلك الميل بحسب الطبع

لان الطبيعة الواحدة البسيطة لا يتصور كونها مقتضية بذاتها لشيء ولما يعوقها عنه ايضا والعائق

المادي ايضا ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب منه ووجوده

في الاجرام الفلكية وذلك لان ما لا ميل فيه اصلا وما فيه ميل بالاستدارة فقط لا يمنعان الحركة المستديرة

ولما وجد مبدأ الميل وعدم العائق فالميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية متحركة بالاستدارة

ثم ان تلك الحركة ارادية لانا قد بينا ان في الفلك ميلا طباعيا بحركة فلا يكون حركته قسرية

مستندة الى امر خارج عنه فهي اما ارادية او طبيعية ولا يجوز ان يكون طبيعية لان الفلك بحركته

المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه وطلب شيء وتركه لا يتصور بدون ارادة فان طلب شيء وتركه

لا يكون الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بشعور وارادة واما الطبع بلا ارادة فلا يجوز

ان يكون طالبا لشيء وتاركا له وان كان في وقتين لا يقال لا يجوز ان المطلوب بالطبع نفس

الحركة فيكون نفس الحركة دائما مطلوبة غير متروكة لانا نقول الحركة لذاتها يقتضي التأدي الى

الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير فيتعين ان تكون ارادية فثبت ان استدارة حركة الاجرام

السماوية توجب ارادة المتحرك وارادة تستلزم التشبه بالكامل لانها ما طلب ما

اي الذات التي

بفعل لان الارادة تقتضي ان يكون للمريد مطلوب ممكن الحصول لان طلب المحال محال والمطلوب

او معقول لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب والدفع وجذب الملائم

شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محالان لانهما مختصان بالجسم الذي ينفعل و

يتغير عن حاله ملائمة لا حالة غير ملائمة وبالعكس والاجرام السماوية لا تنخرق ولا تلتئم

ولا تتكون ولا تفسد ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف ولا تستحيل وبالجملة لا

تتغير عن حالة الى اخرى الا في اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها ملائما وبعضها

غير ملائم فتعين الثاني وهو ان يكون المطلوب معقولا فالطالب اما ان يريد نيل ذاته

او نيل صفاته او نيل شبه احديهما والا لما كان له تعلق بالمطلوب وعلى التقديرين الاول

لان الذات او الصفة اما ان تنال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة

والثاني يلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل واما ان لا ينال اصلا فلا بد من اليأس عن

حصول ما هذا شأنه فيلزم الانقطاع لكن انقطاع الحركة محال لانها ما فظ للزمان الذي

يمتنع عليه العدم مطلقا اي سابقا على وجوده او طاريا عليه والى هذا اشار بقوله

اذ طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن محال اي طلب غير الممكن محال واراد

بالحاصل بالفعل ما يناله في الجملة وبالحاصل بالقوة الا ينال الا ما سماه حاصلا بالقوة لكونه

ممكن الحصول فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل التشبه بالمطلوب ولا يجوز ان يكون شبها مستقرا والا

يلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل شبها غير مستقر اي شبها بعد شبه بحيث ينقضي شبه ويحصل اخر

ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد لا الى نهاية والا يلزم الانقطاع فيشبه المطلوب بحصول

مشابهات غير متناهية بالتدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المطلوب

موجودا متصفا بالفعل بصفات كمالية غير متناهية يحرك الفلك فيخرج بحركته الاوضاع الممكنة

من القوة الى الفعل ويحصل له في كل وضع تشبه بالمطلوب الذي هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول

وضع ويحصل اخر فيزول شبه ويحصل آخر ويحفظ كل منهما بتعاقب الافراد ولا يجوز ان يكون ذلك

هو الواجب والا لم يختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا وثبت بذلك تعدد العقول وهذه الحجة مرت

مدخولة لتوقفها على دوام ما او جبنا انقطاعها اي هذا الدليل موقوف على دوام الحركة التي اوجبنا

انقطاعها حيث بينا حدوثها وانه موقوف على حصر اقسام الطلب فيما ذكر وهو ممنوع فانا لا نم

ان الطلب المحسوس لا يكون الا الجذب او الدفع لم لا يجوز ان يكون المعرفة او التشبيه او غير ذلك

من المنازعة في اقسام طلب الحركة لا نم ان الطلب المرجح وايضا لا نم ان طبايع الاجزاء المفروضة

للفلك لا يقتضي امورا مختلفة فان بعض الاجزاء تقتضي ان يكون بقرب القطبين وبعضا

تقتضي ان يكون بقرب المنطقة اذ لو لم يستند ذلك الى طباعها كان ذلك ترجيحا بلا مرجح وما

يقال من ان ذلك الامر يعود الى الفاعل فمدفوع بان نسبة الفاعل الى الجميع على السواء وعلى هذا الاصل

مبنى كثير من قواعدهم ولو سلم لا نم ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء المفروضة للفلك

يستلزم جواز انتقاله عنه لجواز ان يلحق جرم الفلك صورة نوعية مقتضية لوضع معين لا

يفارقها ما فان قلت لا نقيض ذلك في صحة ما ادعينا لان الاجزاء بالنظر الى طبايعها لا

يكون مقتضية لذلك الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه قلنا لكون تلك الصورة المذكورة امرا

عارضا خارجا عن طبايع الاجزاء فيبطل بناء على هذا الاحتمال حصر العائق الخارجي في هذا

في ذي الميل المستقيم والمركب ثم نقول فيه ايضا تبطل ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء يستلزم

جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها اذ يجوز زواله بحركة غيرها اما

اعتبار الوضع بالنسبة اليه لان استلزام جواز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها ظ لا سترة فيه

اذ لو لم يجز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها كانت ممنوعة بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى

طبايعها عبارة عن اقتضاء طباعها لعدم حركتها اعني سكونها ومعناه وجوب الوضع

لطبايع الاجزاء فلو لم يجز حركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طبايعها هف وايضا ما

النصف من الفلك فوق الارض والنصف الاخر منه تحته فلو فرضنا ان ما سوى الفلك من العناصر

والمركبات بحالها لا يتغير اصلا فلا شك ان النصف الفوقاني من الفلك لا يقتضي طبيعة الفوقية

ولا يأبى عن التحتية وكذا التحتانية منه لا تقتضي طبيعة التحتية ولا يأبى عن الفوقية والا لزم

اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة فبالنظر الى طبيعتهما يجوز ان يصير الفوقاني تحتانيا

والتحتاني فوقانيا وما ذلك الا لجواز الحركة عليها اذ المفروض ان ما سوى الفلك لا يتبدل عن

حاله ولو سلم فلا نم ان الفلكيات لا يقبل الحركة المستقيمة فيبطل ما يبتنى عليه من امتناع العائق الخارجي

من امتناع الخرق والالتيام والتخلخل والتكاثف ونحو ذلك مما ذكرتم في الدليل ولو سلم فلا نم

ان ما يقبل الحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل طبيعي ولو سلم فلا نم ان العائق عن الحركة

المستديرة لا يكون الا ذا ميل مستقيم او مركب لجواز ان يكون العائق ذا ميل مستدير

مساو لها في القوة مخالف لها في الجهة ولو سلم فلا نم انه لما وجد مبدأ الميل وعدم

العائق لزم وجود الميل بالفعل لجواز ان يتخلف الميل عن وجود المبدأ لانتفاء شرط كعدم

الحالة الملائمة مثلا ولو سلم فلا نم انه يلزم من عدم نيل ذات المطلوب او صفته حصول اليأس ولا

من نيله انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون المطلوب او صفة امرا غير قار

يحفظ نوعه شيئا فشيئا بتعاقب الافراد كما ذكرتم في التشبه ولو سلم فلا نم ان ذلك المطلوب المتشبه به ليس هو

الواجب قولكم والا لا يختلف الحركات في الجهة قلت يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لاختلاف

القوابل في النوع او لاختلاف الكمال المتشبه به في الواجب بحسب الاعتبار ولو سلم فلا نم ان المتحرك

الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان الانحصار ظاهرا

وقولهم لا علية بين المتضائفين والا لكان المتقدم او على الاقوى بل الاضعف دليل اخر

على اثبات العقل تقريره ان الجسم لا بد له من موجد وموجده لا يجوز ان يكون جسما

والا لكان اما حاويا او محويا كما تقرر عندهم من ان الافلاك والعناصر يحوي بعضها على

بعض لا سبيل الى الاول لوجوب تقدم وجود المحوي وجوبا كما هو اذا اعتبر وجود الحاوي في

مرتبة لم يكون للمحوي في تلك المرتبة وجود ووجوب ضرورة تاخره بالذات عن وجود

ما هو علته اعني الحاوي بل امكان لانه لم يجب بعد ثم ان عدم الخلاء في داخل الحاوي مع وجود

المحوي في داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك واحد منهما عن الاخر في نفس الامر ضرورة

انه اذا انتفى الخلاء في داخله كان ملء المحوي واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء وانظر

فقد تصور وجود محوى فيه وبالعكس بل بما يظن ان عدم الخلاء في داخله عين وجود المحوى
فيه لستة تقارن معنيهما وتقارنهما كما لا يخفى ومثل هذين المتلازمين لا يختلفان وجوبا
وامكانا لان اختلافهما في ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما واذا كان احدهما ممكنا
غير واجب في مرتبة كان الآخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلاء يكون ممكنا في مرتبة
وجود الحاوى كما ان وجود المحوى كذلك حينئذ ضرورة ان الخلاء ممتنع لذاته فيكون
عدمه واجبا لذاته فلا يكون ممكنا في مرتبة ما لان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف وكذا
يختلف الحق في امكان المذكور اعنى امكان الخلاء لازم اذا فرض ان العلة هي الصورة الجسمية
للجسم الحاوى لانه الجوهر الممتد في الاقطار الثلثة المحدد للمكان الجسم المحوى بحيث اذا
انتفى الخلاء في داخله كان مملوا بالمحوى البتة واذا وجد المحوى في داخله انتفى الخلاء في داخله
فاذا اعتبر وجود ذلك الصورة في مرتبة لم يكن للمحوى في تلك المرتبة وجوب لتاخره من
البرهان وكذا اذا فرض ان العلة هي الهيولى الحاوى لانها متاخرة عن صورته لما تقرر
عندهم من ان الصورة شريكة لعلة الهيولى فاذا اعتبر وجود الصورة الجسمية في مرتبة لم يكن
للمحوى في تلك المرتبة وجوب لتاخره بالذات عنها بمرتبتين وبمثل ذلك يتبين ان الصورة
النوعية للجسم الحاوى ونفسه والاعراض القائمة به لا يمكن ان يكون شئ منها علة موجبة
للمحوى وكذا لا سبيل الى التشكك لان الحاوى اشرف من المحوى لكونه ابعد عما من شانه ان يتغير
ويتغير واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مرارا والوهم
لا يذهب الى تعليل الاشرف والاقوى والاعظم بما هو اخس واضعف واصغر وبمثل ذلك
تبين انه لا يمكن ان يكون شئ مما يتعلق بالمحوى من الصورة والاعراض وغيرها علة للحاوى
والسابق ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا هو امر مفارق ذاتا وفعلا
وهو اما الواجب او العقل والاول محال كما تحقق في الثالث وهو المطلوب وقوله المنع الامتناعي
الذاتي انا ذاك الجواب عن الدليل المذكور وتقريره انا لا نسلم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه
لانه لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب عدمه بالذات ينافي وجوب

مايلازمه بالغير اعنى وجوب المحوى فان المتلازمين لو وجب احدهما بالذات والآخر بالغير
لامكن ارتفاع الواجب بالغير فهل يمتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين اذا
لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الآخر امكن الانفكاك بينهما فلا يلازم كما انه يتحقق
الانفكاك لكن احد المتلازمين اعنى وجوب المحوى بالغير لكونه ممكنا واقع في نفس الامر فكذا
الآخر اعنى وجوب عدم الخلاء بالذات ليس بواقع في نفس الامر فثبت ان الخلاء ليس ممتنع بالذات
وانما قمنا دليلا على المنع حتى يصير معارضة في المقدمة اعنى امتناع الخلاء بالذات لانها قد
برهن عليها فيما سبق قيل ان اردتم بقولكم وجوب عدم الخلاء لذاته ينافي كون ما يلازمه
اعنى وجود المحوى واجبا بغيره انه ينافي كونه واجبا لغيره الذى هو الحاوى فنسلم لان
وجوب المحوى بالحاوى يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود الحاوى و
جوبه كما مر لكن قولكم وجوب المحوى بالغير واقع في نفس الامر ممنوع لانا قد بينا على ان الحاوى
لا يكون علة للمحوى وان اردتم انه ينافي كونه واجبا بالغير مطلقا فلا نسلم المنافاة بينهما فان
وجوب المحوى بعلة اخرى غير الحاوى لا يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود
تلك العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوى ممكنا في تلك المرتبة ولا يلزم من
امكانه في تلك المرتبة امكان عدم الخلاء فيها لان ارتفاع وجود المحوى في تلك المرتبة لا
يستلزم الخلاء حتى يلزم من امكانه الارتفاع امكان الخلاء فيلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا بل
ممكنا ولا يستوى لانا اذا فرضنا ارتفاع المحوى والحاوى معا لم يكن هناك خلاء هو ممتنع
اعنى وجود مكان من خلوه عما يشغله اما اذا فرض حاوى وليس في داخله محوى كان المكان الذى
هو السطح الباطن او البعد الموجود او المفروض في داخله خاليا عن الشاغل وهو الذى دل البرهان
على امتناعه واما الخلاء بمعنى العدم المحض فان المركب مخصوص امتنى فليس بممتنع كما سلف فظهر ان
امكان الخلاء ليس لازما لوجوب المحوى بغير الحاوى فلا يكون امتناع الخلاء بالذات منافيا
لوجوب المحوى بغير الحاوى فلا يكون امتناع الخلاء بالذات فجاز ان يكون المحوى معلولا لعلة
اخرى غير الحاوى وقولكم المتلازمان لا يختلفان في الوجوب بالذات ثم قولكم في بياننا اذ الممكن

ارتفاع عدالنقيض والكمن ارتفاع الاخر امكان الانفكاك وبينهما فلنا امكان ارتفاع الاخر
انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضي جواز الانفكاك لجواز ان يكون الاول مقتضيا لوجود ذلك
الاخر كما في الانفكاك بين ذات الواجب ومعلوله الاول الا يرى ان امكان ارتفاعه نظرا
الى ذاته لا يقتضي جواز انفكاكه عن الواجب وانما يقتضيه ان لو امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب
وليس كذلك ضرورة ان وجوب المعلول مترتب على وجوب العلة وتحقيقه ان اللزوم ينافي امكان
ارتفاع اللازم مع الملزوم وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع اللازم في نفسه فان هذا الامكان
لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم في نفسه مفهوم وحصوله مع الملزوم مفهوم اخر فيكون
ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع الحصول الثاني فجاز ان يكون احد الارتفاعين
ممكنا مستحيلا بل الاتم الملازمة بين وجود المحوي وعدم الخلاء وسند المنع ما صورنا في
الصورة المذكورة اعني فرض ارتفاع المحوي والحاوي معا فان احد المتلازمين اعني عدم
الخلاء متحقق ههنا مع انتفاء اللازم الاخر اعني وجود المحوي هذا وقد يجاب عن اصل
الاستدلال بانا نمنع الملازمة بين عدم الخلاء في داخل الحاوي بعد اعتبار وجوده ووجود
المحوي في داخله بعد ذلك الاعتبار فان الحاوي ليس علة المطلق المحوي بل المحوي المعين
المعين استلزم عدم الخلاء الا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق التلازم
بينهما ولئن سلمنا الملازمة بينهما فلا نم ان المتلازمين يجب ان يتساويا في مرتبة الوجوب فانا قد
بينا انفا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا بالذات والاخر واجبا بالغير ولا شك ان
الواجب بالغير لا يكون واجبا في مرتبة وجوب ذلك الاخر نعم يجب ان يكونا بحيث اذا وجب وجود احدهما
في زمان وجب وجود الاخر في ذلك الزمان البتة وان كان متاخرا عنه في الرتبة واما انه اذا وجب
احدهما في مرتبة وجب الاخر في تلك المرتبة فذلك غير واجب بل هذه المقدمة مستدركة
في البرهان اذ يكفي ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لتقدم عليه بالوجوب فقد وجب الحاوي ولم
يجب وجود المحوي بعد لكن المحوي هو الذي يملا مقعر الحاوي فاذا لم يجب وجود المحوي لم يجب
وجود المحوي لم يجب ملاء مقعر الحاوي واذا لم يجب ملاء مقعره لم يجب عدم الخلاء بالضرورة ولقائل

ان يقول ان اراد بقوله فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد انه لم يجب في ذلك
الزمان وجود المحوي في ذلك فهو ممنوع وان اراد انه لم يجب في تلك المرتبة وجود المحوي فذلك
مسلم لكنه لا يجديه نفعا لانه لا يترتب عليه وجوب عدم الخلاء كما عرفت انفا من
ان المتلازمين لا يجب اجتماعهما في مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن لا نم ان الهيولى متاخرة
عن الصورة لو كانت شريكة لعلة الهيولى قلنا لو سلم فيتوقف علىها الا تشخصها وهي التي يمكن ان يعتبر
وجودها في مرتبة سلمنا ذلك لكن لا نم ان الحاوي اقوى واعظم من المحوي لانه ربما
كان المحوي اكثر ثخانة بحيث يزيد على الحاوي بحسب المساحة فيكون اعظم منه حجما وان
كان الحاوي اطول منه قطرا على ان استبعادات الوهم لا عبرة بها في المقامات البرهانية
دليل اخر على اثبات العقل تقريره ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون مقارنا للمادة
لان غير المقارن لا يكون الا بما له وضع بالنسبة اليه على ما سبق فلا بد في صدور
التاثير عن المقارن ان يكون للجسم قبل الايجاد لا وجود له ولا لجزئه فضلا عن
ان يكون له وضع بالنسبة الى موجده فموجد الجسم لا يكون الا امرا مفارقا في ذاته
وفعله وهو اما الواجب او العقل لا سبيل الى الاول فتعين الثاني هو المطلوب قبل
المراد لا يجب ان يكون علة لجزء مقابل يجب ان يكون علة للجزء الاخير واجتماعه مع الاخر كما صرح
به الشيخ في الاشارات وحينئذ يجوز ان يكون مادة الجسم موجودة قبله مع صورة جسمية ويكون
لها وضع بالنسبة الى الموجد المقارن فيوجد هو في تلك المادة صورة جسمية اخرى يكون جزءا
اخيرا للجسم الذي هو اثر ذلك الموجد ولا شك انه اذا كان لشيء مادة موجودة كان وضع
مادته بالقياس الى المؤثر مصححا لايجاده ذلك الشيء في تلك المادة والا لزم ان لا يوثر
ذو وضع في ذي وضع اصلا اذ لا وضع له قبل وجوده وهو باطل قطعا قلنا الكلام ههنا في العلة
الفاعلية المستقلة بالتاثير على معنى ان اهل الانظار كما في الفاعلية غيرها ولا شك ان فاعل المركب
بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل واحد من جزئيه والا لكان فاعل الجزء الاخر مشاركا له اذ
الكلام في المركب عن الاجزاء الممكنة فلا يكون مستقلا بالتاثير والجواب ان اشتراط الوضع

في تأثير المفارق لم نثبت وقد تكلمنا عليه واينهم صغوا افعال النفس لا يتوقف على الالات
الجسمانية فلا يشترط الوضع في تلك الافعال فلا يجوز ان يكون ايجادها للجسم من هذا القبيل
دليل اخر بتقرير هو ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا وا الا لكان اما واجبا فيلزم صدور الكثرة
الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا فانما به فظاهر واما
اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم فذلك الجسم الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة
واما الثاني والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا يمكن ان
يوجد الامر الاخر فيجب ان يوجد الاخر حتى يكون موجدا للجسم وا لا اذا لم يوجد الاخر
واوجد الجسم الاول يكون ذلك الجسم الاخر الذي هو المدعي اول الاجسام لتأخره عن الجسم
الذي احدهما جزء منه وقد تقرر عندهم انه ليس احدهما علة الاخرى والجواب بعد الوقوف
على ما مر من الاجوبة عن الوجوه الاخر في غاية الظهور واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي الي ذي
حيوة بالقوة قد عرفت ان الجوهر المفارق عن المادة في ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلقون
لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي مبدأ الافاعيل من التغذية والتنمية
والتوليد والنفس الحيوانية مبدأ الحس والحركة الارادية ويجعل النفس الارضية اسما لهما
وللنفس الناطقة الانسانية فيعرفون بانها كمال اول لجسم طبيعي الي ذي حيوة بالقوة والمراد
بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف للحديد او في صفاته ويسمى كمالا
ثانيا كسائر ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع مثل القطع للسيف وقولهم اول لغرض غير
كالات الثانية المتأخرة عن تحصيل النوع في نفسه كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من العلم
والقدرة وغيرها من الصفات المتفرعة على تحصيل الانواع في ذاتها وتوهم لجسم عن غير
صورة الاجسام الصناعية كهيئة السيف والسرير والكرسي وغيرها وقولهم الي عن غير صور العناصر
والمعدنيات لا يصدر عنها افعالها بواسطة الالات وقولهم ذي حيوة بالقوة واراد
به ما يمكن ان يصدر عنها يصدر عن الاحياء ولا يكون ذلك الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة
لا ما يتبادر من العبارة اعني ما يكون حيوة بالقوة اذ يخرج عن التعريف النفوس الحيوانية

ولا نسانية بل عن النفس السماوية على راي من يقول ان النفس انما هي للفلك الكلي وان قيد
من الافعال الجزئية بين الالات يكون جسما اليا لا ان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات
الارادية التي هي من افاعيل الحيوة يكون دائما وبالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان من
التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات
فانها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة واما على راي من يقول ان للكل نفسا وانما ليست من
الاجسام الالية فلا حاجة الى هذا القيد وهذا ما ذكره الاكثرون واعترض عليه بانه ان
اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف من الافعال على الحيوة فلا يندرج فيها التغذية والتنمية
والتوليد فلا يدخل في التعريف النفوس النباتية وان اريد به الافعال الصادرة عن
الاحياء سواء كانت توقفت على الحيوة او لا فان اريد جميعها خرج عنه النفوس النباتية والنفوس
الحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه صور البسائط والمعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن
الاحياء وان اجيب بان المراد البعض وصور المعدنيات والبسائط خارجة عن التعريف بقيد
الالي فانها تفعل افعالها بدون الالة تتوسط بينها وبين اثارها قلنا فيلزم ما ذكرتم
من ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفوس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي الي
معنى شاملا للارضية والسماوية صالحا لتعريفهما وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليهما
بحسب اشتراك اللفظ اذ الاول باعتبار افعال مختلفة والثاني باعتبار فعل مستمر على نهج
واحد كاثبتناه ولهما رسم واحد اذ لو اقتصر على مبدأ فعل اذ دخلت صور البسائط والعنصر
وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس النباتية وان قيل باختلاف الافعال خرجت الفلكية
قلنا مبنى هذا التشبيه على مذهب الشيخ وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف
افعال والات لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان النفس لمبدأ صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة
عادمة للارادة ولا خفاء في ان معنى شاملا لهما صالحا لتعريفهما على المذهبين لان فعل النفس
السماوية انه ليس على نهج واحد عادم للارادة بل انها مختلفة ومع الارادة على راي
وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح وان اريد تعريف كل واحد من النفس النباتية

والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة فتكمل النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي آلي يتغذى وينمو فقط اي لا يحس ولا يتحرك بالارادة والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي يتحرك بالارادة فقط اي لا يعقل الكليات والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي تعقل الكليات وتستنبط بالرأي والنفس الفلكية كمال اول اما فيها الجسم الذي هي نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب ان يؤخذ الجسم في تعريفها كما يؤخذ البناء في تعريف البناء من حيث انه بناء وان لم يكن اخذه في حده من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس الانسانية اذ هي مرآة الى ما هو اهم المهمات اعني معرفة الصانع بالذات وصفاته العلى ولذلك اشتهر فيما بين طلاب اليقين من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد تعريف النفس مطلقا في بيان احوال النفس الانسانية من انها مغايرة للمزاج والبدن واجزائه وانها جوهر مجرد ومتحدة بالماهية في الافراد وانها حادثة لا تفنى بفناء البدن ولا تنتقل في الابدان وله تعقل بالذات واحساس بالآلات وتشارك النبات في قوى التغذية والتنمية والتوليد وسائر الحيوان في قوى الادراك الظاهرة والباطنة واستدل على مغايرة النفس للمزاج فقال لما توهم بعض الناس ان النفس هي المزاج

في حصول المزاج ولان المزاج واقع بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الاجتماع والتأليف النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام والتأليف الموقوف على النفس فلو لم يكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور فلان المركبات تستعد لقبول كمالاتها الاولى بحسب امزجتها المختلفة فلزم ان يكون الامزجة شرطا في حصول كمالاتها الاولى فلو كانت النفس التي هي الكمال شرطا في حصول المزاج يلزم الدور واجيب بان نفس الابوين بقواها تجمع اجزاء اغذائية ثم تصيرها اخلاطا وتفرز من الاخلاط مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة تعد المادة لصيرورتها انسانا وتصير المادة بتلك القوة منيا ويكون تلك القوة صورة حافظة لمزاج المني فقط كالصورة المعدنية ثم ان المني لما وقع في الرحم تزايد كمالها بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان المادة تستعد لقبول نفس يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب غذاء ويضيفه الى تلك

الجسم طبيعي ذي ادراك وحركة ارادية واعلم ان ما ذكر في تعريف النفس عموما وخصوصا ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها وحقيقتها بل من حيث ...

الذي ينفي تلك البدن بوجوه الاول ان النفس الناطقة ...

ويتكامل البدن الى ان يستعد لقبول نفس يصدر عنها مع ما تقدم الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة يصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق وتدبير البدن الى ان يحل الاجل فقد كشف بما ذكر ان المزاج الواقع بين اجزاء المني لا يتوقف على نفس الابوين ويتوقف عليه الصورة الكائنة الحافظة للتركيب وان المزاج الحاصل له في الرحم باستعدادات يكتسبها هناك يتوقف على تلك الصورة ويتوقف عليه الصورة الفاعلة للافعال النباتية وان المزاج الحاصل بالتغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس نباتية للمولود ويتوقف عليه الصورة الفاعلة لافعال الحيوان وان المزاج الحاصل له بكمال التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة التي هي مدبرة للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا على نفس هي موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج آخر سابق عليه فلا يلزم الدور اقول ان من زعم ان النفس عين المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة ما يبلغ من الكمال والقرب من الاعتدال الى ان يصير مبدأ للآثار فيسمونها باسم النفس ويسمونها امرا آخر وراء المزاج وليس الا المزاج وحصوله يتوقف على مزاج آخر سابق عليه وهو جبر الاضداد المتنازعة الى الانفكاك على الاجتماع والتأليف الى حصول هذا المزاج الذي هو النفس وليس ذلك المزاج السابق نفسا حتى يلزم توقف النفس على النفس اذ ذلك ايضا جائز على تقدير المغايرة فلا يلزم توقف كل نفس على اخرى سابقة عليها بعد المادة لنفس اللاحقة عليها اولا مخلص عن ذلك الثاني ان النفس والمزاج قد يتمانعان في الاقتضاء فانه كثيرا ما يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يمانعها بان يقتضي السكون كما في الماشي على الارض او يقتضي الحركة الى جهة اخرى كالصاعد الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين والى هذا اشار بقوله وللممانعة في الاقتضاء واعترض عليه بان المانع للنفس في الحركة في الصورتين هو اجزاء البدن فانها لثقلها يميل الى السفل فيمانع في الحركة على وجه الارض وفي الصعود الى موضع عال اما المزاج فانه من جنس الحرارة والبرودة فلا تمانع له في شيء منهما الثالث ان النفس يتوقع بطلان المزاج فانه يبطل اختلاط الاجزاء عند

طفوليته لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب ولا شك ان الباقي غير الفاني والاهذا

اشار بقوله وليطلان احدهما مع ثبوت الاخر وقد يستدل بوجه اخر وهو انه لو كان مبدا الادراك

اعني النفس هو المزاج لم يحصل الادراك باللمس لان المزاج كيفية ملموسة قالوا ورد عليه انه كانت

كيفية مضادة له انعدم بها فكيف يدركها ولما تبين مغايرة النفس للمزاج اراد ان يبين مغايرتها

للبدن واجزائه وقواه فقال وهي مغايرة لما يقع الغفلة عنه يعني ان الانسان لا يغفل عن

ذاته اي لا يخلو عن تصورها والتصديق بثبوتها في جميع حالاته وبينه على ذلك بان الانسان

اذا كان له فطنة صحيحة ورجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه مدرك لذاته مثبت

اياها وكذا اذا تعطل حواسه الظاهرة والباطنة بالسكر لا يعزب ذاته عن ذاته ولا يلزم

من غفلة النائم والسكران ذاتيهما في حالتي النوم والسكران يبقى لك التعقل عند ذكرهما

عند زوال العارض ويغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس ظاهره

ذلك بان يتوهم الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من

اجزائه ولا يتلامس اعضاؤه معلقا في هواء طلق لا حر فيه ولا برد فانه في هذه الحالة معتدل

يغفل عن ظواهر البدن لانها لا تدرك الا بالحواس وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح

فيكون غافلا عن البدن اتم وعن القوى والحواس باسرها مع كونه مدركا لذاته واثباتها

فلا يكون ذاته شيئا منها ورد ذلك بان ذات الانسان عندنا هي الاجزاء الاصلية الجسمانية

التي هي اجزاء بدنه ولا نسلم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية وعن الاعراض والقوى

الحالة فيها اقول فيه نظر لانه لو كان لا يغفل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بانها ماهي لا نقول يجب ان

يعلمها بحقيقتها بل بوجه يميزها عما عداها من سائر الاعضاء وغيرها واكثر الناس لا يعلمونها

كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه يميزها عما عداها ومغايرة لما يقع المشاركة به يريد ان يبين

مغايرة النفس الجسم المتحد في الجهات بانها مشتركة فيها بين الاجسام ونفس كل واحد لا يشارك

فيها غيره اقول فيه نظر لانه ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل واحد

ليست طبيعة جسمية كلية فذلك مما لا يشتبه على احد فيتميز كيف يكون مسئلة وبدو انه

اراد الجسم المتخصص فذلك هو البدن بعينه وليس مما يقع الشركة فيه ومغايرة لما يقع التبدل

فيه يريد ان يبين مغايرتها للجميع اي لجميع المزاج والبدن واجزائه وقواه والجسمية

بدليل يعم الجميع بانها متبدلة اما المزاج فانه تدبير احكم ماكان واكبر دمه وايضا الرطب

واليبس واما البدن واعضاؤه والجسمية فانها تنمو وتذبل وقواه ايضا تزيد وتنقص مع

ان النفس باقية على حالها من اول العمر الى اخره كما يحكم به البديهة وغير المتبدل غير المتبدل

بان التبدل انما هو في الاجزاء الفضلية واعراضها دون الاجزاء الاصلية التي

هي النفس اقول وايضا منقوض بالحيوان والنبات فان ذات الفرس المخصوص ليس الهيكل

المحسوس منه وهو دائما في التبدل بالتحلل والاغتذاء بل بالنمو والنماء مع انا نعلم ببداهة ان

ذاته باقية مادام حيوته ولعل السر في ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما هنا من هيكله

من متخصصا بمخصصاتها ولكن ذلك البعض من تلك المتخصصات لا يتبدل ولا يتغير في

مدة حيوته الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصها كالاجزاء الاصلية التي في بدن الانسان

فانها لا يتبدل من اول العمر الى اخره الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصه وهي جوهر مجرد يعني

ان النفس الناطقة ليست متحيزة لا بالذات ولا بالتبع فان قيل لما تبين ان النفس مغايرة

للبدن واجزائه فقد تبين انها ليست بجسم والا لكانت عين البدن او جزء منه ضرورة

انها ليست جسما منفصلا عن البدن خارجا عنه ولما تبين انها ليست المزاج ولا القوى

والحواس تبين انها ليست جسمانيا ايضا فقد علم مما سبق كونها مجردة بالمعنى الذي ذكره

اجيب بانه ربما يذهب الوهم الى انها جسم مجاور للبدن او انها عرض حال فيه غير الاعراض

المذكورة فتجردها نفيها يعني ان عارض النفس الناطقة اي الصورة العقلية المنطبعة

فيها مجردة فيلزم ان يكون النفس الناطقة التي هي معروضها ايضا مجردة بيان الاول

ان الصورة العقلية قد يكون مشتركة بين كثيرين كالكليات التي يتصورها وكلما هو مشترك

بين كثيرين يكون مجردا لانه لو لم يكن مجردا لكان مخصوصا بعوارض مادية من مقدار معين

واين معين وكيف معين فلا يكون مشتركا بين كثيرين وبيان الثاني ان احتصاص الحال بالمقدار

المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب انقسامها لانه واعترض عليه بانا لا نم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون العلم بالكنه لا انبناء على النفس من دون ارتسام صورة فيها كما في مجردات فيلحظها النفس هناك كما يدرك ما اشتغل من الجزئيات في آلاتها بل الجواز ان يكون العلم بمجرد انكشاف من غير ان يرتسم صورة شئ في شئ اصلا سلمنا لكن جاز ان لا يكون تلك الصورة مساوية للعلوم في تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار وح لا يكون هذه الصورة مجردة بل المجرد ماله هذه الصورة وليس يلزم من اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا عنها سلمنا لكن لا نسلم ان اتصاف الناطقة بهذه العوارض يقتضي انقسام ما حل فيها بها فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا يرى ان الجسم متصف بالبياض مع ان الحركة الحالة فيه لا يتصف به سلمناه لكن اتصاف الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من قبيل محلها لا ينافي تجردها عنها بحسب ذاتها مثل السوالان الاولان يندفعان بانا نثبت الوجود الذهني على الوجه الذي تحقق اقول ان الوجود الذهني على ما حققناه ليس بارتسام الصورة في الذهن وقيامها به فلا يتم الاستدلال وعلى انفسامها دليل آخر على تجرد النفس تقريره ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شئ من الماديات بغير منقسمة اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط التي لا ينقسم لمحلها الذي هو قابلها اعني النفس الناطقة لا ينقسم والا يلزم انقسام المعقول الغير المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل اما انها تعقل البسائط فلانها تعقل النقطة الوحدة وغيرهما من البسائط وايضا انها تعقل حقيقة ما كانت مركبة من البسائط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من واحد بالفعل لانه مبداها وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه مثل تعقل ذلك الواحد بالفعل منقسم بالقوة واجيب بانه لا يجوز ان ينقسم بالقوة الى اجزاء مختلفة بالماهية والا لكانت الاجزاء حاصلا بالفعل بل الى اجزاء متشابهة في الماهية فيكون الصورة العقلية متشابهة الاجزاء في تمام الماهية ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل في العقل لحصول

بسيطة نزاك والا كانت

الكل فان حصول الماهية يتحقق بحصول واحد منها اذ لا معنى لتعقل الشئ الا حصول ماهيته في العقل ففي الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولية فيكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا يكون مجردة عن العوارض المادية ورد بانا الذي ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان يكون مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها التي لم تكن مشتركة بينها واما ان يجب تجردها عن جميع العوارض المادية فلا واما الكبرى فلان المادي واما جسم واما حال فيه وكل منهما منقسم ويرد عليه انا لا نم ان العلم بطريق الارتسام ولو سلم فلا نم مساواة الصورة للمعلوم في تمام الماهية اقول ولو سلم فلا نم مساواتهما في الانقسام وعدمه لانه من لوازم الوجود الخارجي وليس من لوازم الماهية حتى يلزم من التساوي في الماهية التساوي فيه ولو سلم فلا نم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه وقد مر الكلام فيه بما لا مزيد عليه وايضا لا نم ان كل مادي منقسم فان النقطة مادية وغير منقسمة اقول هذا مثل دليلهم مقلوب عليهم فانا نقول النفس الناطقة منقسمة ولا شئ من المجردات بمنقسم اما انها منقسمة فلانها تعقل الماهيات المركبة وهي منقسمة وانقسام الحال يستلزم انقسام المحل قلنا انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا كان ذلك الانقسام الى الاجزاء المقدارية ولا نم ان الماهيات المركبة التي تعقلها النفس منقسمة الى اجزاء المقدارية ومن خواص المفارقات عندهم يعني ان النفس الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد تبين ان افعال الماديات متناهية واجيب بان التعقل عبارة عن قبول النفس للصور العقلية وهو انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كما في النفس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية اقول ولو سلم انه فعل فقولكم النفس تقوى على معقولات غير متناهية ان اردتم به انها لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل آخر بعده فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية مثلا لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور شكل آخر بعده وان عنيتم به انها

يستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة هو من الآراء جيد وانما يتصور مفهوما كليا ويلاحظ

افراد الغير المتناهية في ضمن ذلك المفهوم الكلي اجمالا والقوى الجسمانية لا يقدر على ذلك قلنا ذلك

لانها لا يقدر على تعقل الكلي فرجع الى الوجه الاول وايضا فان النفس تدرك ذاتها والاتها

وادراكاتها والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانها انما تعقل

بواسطة آلة ولا يمكن توسط الآلة بين الشيء وذاته والته وادراكاته واجيب عن ذلك بانه لا

يجوز ان تدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا ما هو آلة لها في سائر الادراكات

وللحصول عارضها بالنية الى ما يعقل عاقلا منقطعا يعني ان النفس غير حالة في جسم مثل قلب او دماغ او غيرهما

لانه يحصل العارض للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يعقل منقطعا اي لانه يحصل العلم للنفس الناطقة بالنسبة

الى ما يفرض محلا لها منقطعا اي في وقت دون وقت لا دائما والمحل ان النفس الناطقة تعقلها

بدننا وكذا كل عضو من اعضائه حاصلة في وقت دون وقت فلو كانت حالة في البدن او في عضو من

اعضائه لكانت دائمة التعقل لها وغير متعقلة لها اصلا وذلك لانه اما ان يكفي في تعقل محلها حضوره

بنفسه عندها او لا بل يتوقف على حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها كما في ادراك الامور الخارجية

فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود الحكم عند تمام العلة وان كان الثاني لزم الثاني لان

حصول صورة اخرى مماثلة يستلزم اجتماع المتماثلين في مادة واحدة وهو ممتنع ويرد عليه

انه يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها ولا يتوقف ايضا على حصول صورة

اخرى مماثلة بل يتوقف على امر آخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط وايضا فان المتعقل ان كان

الجسم الذي هو محل الناطقة كان اللازم ان يحل في ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لا ان يحل

في مادة واحدة صورتان متماثلتان وكذا ان كان المتعقل مادة الجسم الذي هو محلها لزم ان

يحل في ذلك المادة صورة مساوية لها في تمام الماهية لا ان يحل فيها صورتان متساويتان في

تمام الماهية فان قيل المتعقل هو الصورة الجسمية والنوعية الحالة في مادة الجسم الذي هو محل

الناطقة فان الناطقة حالة في تلك المادة قطعا فاذا ارتسم في الناطقة صورة عقلية مماثلة

لتلك الصورة الجسمية والنوعية كانت ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان

او نوعيان متماثلتان احديهما حسية والاخرى عقلية قلنا لا يلزم من حلول شيء في آخر حلوله

في محل ذلك الآخر اذ المراد بالحلول هو الاختصاص الناعت بحيث ان ينعت شيء شيئا آخر

ولا ينعت محله كالسرعة الحالة في الحركة فانها نعت حال في محل الحركة لان الحركة توصف

بالسرعة ولا يوصف الجسم بها ولو سلم فاجتماع المثلين انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع

الامتياز بينهما وههنا الامتياز باق لان احدى الصورتين حالة في المادة بلا واسطة

والاخرى حالة فيها بواسطة وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما اقول على ان هنا

شيئين من وجه آخر ايضا وهو ان احدى الصورتين موجودة بوجود خارجي والاخرى موجودة

بوجود عقلي وما يتوهم من حلول احد المثلين في الآخر يمنع كحلولهما في محل واحد والا تمايز

ههنا ايضا لا بحسب الماهية ولوازمها ولا بحسب العوارض لتساوي نسبتهما اليهما مع فوات

العارض الى المحل مقارنة الحال المحل ونسبة الى الحال مقارنة احد الحالين للآخر وهذا القدر

كاف في التمايز ومبنى هذا الوجه انه على ان العلم بارتسام الصورة وقد مر الكلام فيه على انه لو تم

هذا الدليل لدل على ان النفس الناطقة اما عاقلة بمحلها دائما او غير عاقلة به لا بنفيها ام وكلاهما

باطل فان قيل ان صفات النفس معلومة لها ولا يدوم استحضارها اياه واجيب بان صفات النفس

ولوازمها ينقسم الى قسمين قسم يلزمها لذاتها من غير مقايسة الى شيء مغاير لها كلونها مدركة

لذاتها وقسم يلزمها بالقياس الى شيء مغاير لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة

في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة

للقسم الثاني الا عند المقايسة لفقدان الشرط منه عدم المقايسة فان قيل اذا كان ادراكها

لذاتها من القسم الاول لزم ان يكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية

قلنا ادراكها لادراكها لذاتها ليس من القسم الاول لانه انما يحصل لها بالمقايسة الى غيرها اعني

ادراكها لذاتها فانه غير ذاتها فلا يلزم تعقل ما لا يتناهى ههنا شيء وهو انه ادراكها لذاتها وان

كان غير ذاتها لكنه حاضر عندها لحضور ذاتها فما يلزمها من الصفات بالمقايسة اليه ايضا يكون

مدركة دائما لتحقق الحضور والفرض انه كاف في الادراك وما اجيب عن ان العلم بالعلم ليس

امرا زائدا عليه اذ لو كان العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى مساوية اياها لزم اجتماع

صورتين متماثلين في النفس فلا يلزم علوم غيرمتناهية ليس بشيء لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على
حصول صورة اخرى منتزعة منه لكن مغايرة له قطعا فيلزم المحذور وربما نا نعلم بالبديهة انه
لا يدوم علمنا بكثير من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة والشجاعة والعلم والسماحة
وغيرها ولاستلزام استغناء العارض في استغناء المعروض يعني ان عارض النفس الناطقة اي
الصورة العقلية يكون مستغنيا عن المادة واستغناء العارض يستلزم استغناء المعروض
لان احتياج المعروض الى شيء يستدعي احتياج عارضه اليه ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول
بعينه ولانتفاء التبعية يعني ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم تابعة
له في الضعف والكلال لا انها انما تعقل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلتها ولا نعرض للآلة كلال الا عرض
للقوة كلال لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط كما يرى في قوتي الحس والحركة الحالتين في
البدن فانهما يضعفان بضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال فان الانسان في
سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد وان كانت الآلة البدنية في النقصان والانحطاط فان قيل الانسان
في آخر سن الشيخوخة قد يصير خرفا وينقص تعقله فقد اختلت قوة التعقل باختلال الآلة فيكون حالة في
الجسم قلنا اختلال التعقل باختلال الآلة لا يدل على ان الفاعل حال في الجسم عامل بالآلة اذ يجوز
ان ينوي في آخر العمر تعقله الذي هو بذاته اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه وان لم يكن كلا
نجلا اذ ازدياد التعقل عند كلال البدن فانه يدل على انه تعقل بنفسه لا بآلة بدنية وير د عليه انه
يجوز ان يضعف القوة العاقلة بضعف البدن وكان ما يرى من ازدياد تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة
عنده وبسبب التمرن والاعتياد فان جودة الفاعلية كما يكون بحسب القوة فقد يكون بحسب التمرن والاعتياد
ايضا فان المدمنين على معاقرة المنادمة يقدرون على ما لا يقدر على مثله الشبان الاقوياء وفي
آخر سن الشيخوخة يستولي الضعف على البدن وكذا على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للتمرن والاعتياد تأثير
يعتد به فتعرض الخرافة وايضا يجوز ان يكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة
من سائر الامزجة وبذلك تقوى القوة العاقلة ولحصول التصديق بدليل آخر على ان النفس ليست قوة
جسمانية تقريره ان القوى المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف عند توارد الافعال وتكررها خصوصا
الافاعيل القوية الشاقة ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهر لان القوى لا تدرك

القوة جدا تعجز عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس والاستقصاء لا تبصر النور
الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد الشديد لا تسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شم الرائحة
القوية لا تحس الرائحة الضعيفة وهكذا حال الذائقة واللامسة فكل قوة الحس قد يلحقها الوهن
والكلال واما القياس فلان افاعيل تلك القوى لا يصدر عنها الا عند انفعال موضوعات تلك
القوى كتأثر محل الحواس من المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون عند قاهرية طبيعة
المنفعل ومنعه عن المقاومة فهو هتك والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبائع
العناصر التي يتألف موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبائع مقسورة عليها مقاومة
لتلك القوى في افعالها والتقاوم والتنازع يقتضي الوهن فيهما جميعا وقد يحصل للنفس
الناطقة عند ذلك الوهن والكلال فانها تزداد قوة عند توارد الافكار المؤدية الى العلوم
بل يقوى بذلك الازدياد كمالاتها وانما قلنا وكلا لكل النفس ولا تقل لا تكل اصلا لان
العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة القوة الفكرية فقد يضعف عن التعقل لضعف معاونيها لا
لضعفها في ذاتها وكلا الوجهين ضعيف اما التجربة فلما قال الامام جاز ان يكون العاقلة
مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع بدنية فلا يبعد اختصاص بعضها بالكلال دون
بعض واما القياس فلانا لا نسلم ان افاعيل القوى الجسمانية لا يصدر عنها الا عند انفعال موضوعاتها
ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها ذهب جميع الحكماء كارسطو واتباعه الى ان النفوس
البشرية متحدة بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات
واختاره المص وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة
تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية وقيل يشبه ان يكون قوله عليه السلام والناس
معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة فما تعارف
منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام لسائر الافراد حتى لا
تشترك ثم ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما معنى ان يكون كل فرد منها مخالفا
لها بالماهية لسائر الافراد حتى لا تشترك ثم اثنان في الحقيقة ما لا آخر لها على احد واحد

المة على ما اختاره بالنفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضي وحدتها

بالنوع فان الامور المختلفة بالمهية يمتنع ان يجمعها حد واحد وما عرض بطلان

دخولها تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما يذكرونه في حدها

حد الحقيقة الجنسية المشتركة بينها فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة

الجنسية وان ادعى ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن الافراد واي طايفة يفرض

فهو تم بل ربما يحتاج في ذلك الى مميز جوهري بل يجوز ان يكون ما نعقل من النفوس

يجعل حدا لها عرضا عاما لانواع مختلفة واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها

اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها في المهية تقريره الحجة انها مختلفة العوارض

مثل الذكاء والبلادة والسخاوة والجبن والشجاعة وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج

فان الانسان قد يكون حار المزاج وفي غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج في غاية

الذكاء وقد يكون بالعكس وايضا قد يتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى بحالها

فان الانسان الواحد قد تسخن مزاجه جدا ثم يبرد بعد ذلك وهو باق على خلقه الذكاء

والبلادة والذكاء فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج وايضا قد تتبدل هذه العوارض

ويبقى المزاج على حاله فان الجبان اذا تكلف في ايقاعه في المخاوف والثبات عليها يصير شجاعا

والبخيل اذا تكلف بذل المال ودام عليه جعلهما مع بقاء المزاج على حاله فلو كانت هذه الامور

مستندة الى المزاج لما استمرت باستمراره وايضا فانا نجد شخصين متقاربين في المزاج غاية

التقارب مع انهما متباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة

والفجور نعلم انها ليست مستندة الى المزاج وليس ايضا ذلك الاختلاف بسبب الامور الخارجية

كالتعلم من المعلم ومشاهدة من الابوين والاصحاب والاخوان اذ قد يتفق لانسان اجتماع

الاسباب الخارجية كلها للعفة مثلا مع كونه مايلا بجبلته الى الفجور وبالعكس وقد يكون

الابوان في غاية الخسة والرذالة والولد في غاية الشرف والكرامة وبالعكس فظهر ان

الاختلاف في هذه الغرايز والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف الالات البدنية واحوالها

ولا الى الاسباب الخارجية هو مستند الى ذوات النفوس فيجب ان يكون مختلفة وتقرير

الجواب انه يجوز ان يكون ذلك الاسباب اخر لا نطلع على تفاصيله مثل ما يدعيه

الاحكاميون من الاوضاع الفلكية او لتركيب في تلك الاسباب من النفوس والامور البدنية

والخارجية على وجوه مختلفة واغاثة شيء فلما يقع الاتفاق بينها واذا وقع الاتفاق

على الندرة تبعه التوافق في تلك العوارض ولو كانت العوارض المختلفة مستندة الى ذوات

النفوس وحدها لم تتبدل على نفس واحدة وهي حادثة وهو ظ على قولنا

وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع

ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه المليون وذهب

افلاطون الى ان قبلها الى انها قديمة واختار المص الاول ولهذا قال وهي على قولنا اي

حدوث النفس على قول المليين لان الواجب تعالى فاعل بالاختيار على رأيهم واثر المختار

لا يكون قديما على ما سبق واما على قول الخصم فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلثة

وهي اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع بيان الملازمة ان النفس لو كانت

قديمة فاما ان يكون في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن

اما ان يبقى على وحدتها وح يلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو ونفس المتصف بالجبن

والبخل بعينها نفس المتصف بالاشراف والتهور فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول

واما ان تتكثر ولا يمكن ذلك الا بان يبطل النفس الاولى الواحدة ويحدث نفوس اخر كثيرة

فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس الاولى وهو الامر الثاني وذلك بين لما عرفت من ان القديم لا

يعدم والمحال ان ذلك قول بحدوث النفس وانما قلنا ذلك لا يمكن الا ببطلان نفس وحدوث

نفوس اخر لان التكثر اما بالانقسام والتجزي او بزوال الواحد وحصول الكثير والاول

لا يكون الا بالمادة وبذلك اثبتنا الهيولى على ما سبق ومادة النفس هي البدن ولا بدن في الازل

لان الحركات الفلكية حادثة ومادتها ولو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة

والمادة وتمايزها في الازل بالاعيان لا يتصور الا بالانفكاك عنها الى هذه الابدان وهو

تناسخ وسنبين بطلانه ولا سبيل اليه (الى) الثالث لانها على تقدير تعددها في الازل لا يكون متعددة بالنوع لما تقرر ان ما ليس له مادة يكون نوعه منحصرا في شخصه لما سبق من ان الاتحاد بالماهية والتكثر بالافراد انما يكون بتعدد المادة ويتم الكلام بتمامه انتهى واعترض عليه انه مبني على مقدمات تقدم تزييفها في محل اشارتها واليه انما يتم بابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث النفوس فيلزم الدور

وهي اي البينة على التساوي اعداد النفوس ولعدد الابدان لا يزيد احدهما على الاخر لانه لا يتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذا لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فبالضرورة ايضا واما على سبيل الانتقال من بدن الى اخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى اخر لزم ان يجتمع فيه نفسان متعلقة وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وعند حصول الاستعداد في القابل يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة واعترض عليه بانه مع ابتنائه على كون المبدأ موجبا لا مختارا مبني على حدوث النفوس وقد مر انه لا يتم بيانه الا بابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث النفس فيلزم الدور وبانه اعتبار منه لحدوث النفس في حدوث استعداد البدن ثم لجواز ان يكون مشروطا ايضا بان لا يصادف استعداد البدن لتعلق النفس به نفسا موجودة تدبير بدنها في حال كان ذلك الاستعداد فلا يحدث به نفس اخرى لانتفاء شرط الحدوث وقد يستدل بوجهين اخرين لا يتوقفان على حدوث النفس احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت متعلقة قبله ببدن اخر لزم ان تتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر هو جوهر النفس الباقي كما كان واللازم باطل قطعا واعترض بان التذكر انما يلزم ان لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا والاستغراق في تدبير البدن الاخر مانعا وطول العهد منسيا وثانيهما انها لو تعلقت بعد مفارقته هذا البدن ببدن اخر لزم ان لا يزيد عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الكائنة الحادثة شرطا والتالي باطل بالمشاهدة فانه قد يحدث وباء عام فيهلك ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة وبيان الملازمة انه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلا فاما ان يتعلق بالبدن الحادث احد نفسي الهالكين فقط فيلزم تعطل نفس

الاخرى او كلتاهما فتجتمع على بدن واحد نفسان وان لم يكن هناك الا نفس واحدة متعلقة بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن واحد والتوالي ظاهرة البطلان واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكر ان لو كان التعلق ببدن اخر لازما البتة واما على الفرض ان لو كان جائزا ولا دائما فيجوز ان لا ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين او ينتقل بعدد حدوث الابدان الكثيرة وما ذكرت التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات او التالم بالجهالات شغل وبرد الوجوه الثلثة انها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا ينتقل الى بدن اخر انساني ولا يدل على انها لا ينتقل الى حيوان اخر من البهائم او السباع وبرهانها على ما جوزه بعض التناسخية وسماه مسخا ولا الى النبات وسماه فسخا ولا الى الجماد على ما جوزه اخر وسماه رسخا ولذا مرام سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة ولا تفنى بفنائه اي البدن اي النفس بعناية اي البدن اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على انها لا تفنى بفنائه ودليل المتكلمين على ذلك النصوص من الكتاب والسنة والاجماع الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث لا يفتقر الى الذكر واما الفلاسفة فقالوا يمتنع فناء النفس اذ لو فنيت لكان لها محل يقوم به امكان فنائها لان الابدان يكون ذلك المحل موجودا لانا لا نريد بالامكان الامكان الذاتي الذي هو امر عدمي بل الامكان الاستعدادي الذي هو عرض موجود فلا بد له من محل موجود ومحال ان يكون الشيء محل الامكان وجود ما هو مباين القوام له كالامكان فساده عنه فان البديهة تحكم باستحالة ان يكون الشيء مستعدا لحصول مباينته له او لفساده عنه ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الحجر مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة الانسانية له ولعدمها عنه بل الشيء انما يكون محلا لامكان وجود ما هو متعلق القوام به اي مستعد لوجوده له ومحلا لامكان فساده اي مستعد لعدمه عنه كالجسم فانه محل الامكان وجود السواد وهو مهيؤ لحصول السواد فيه بحيث يكون متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا محل الامكان فساده بحيث يتصف به اذا فسد باقيا بعينه ولما امتنع بقاء الشيء بعينه مع فساده امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فذلك المحل الذي يقوم به امكان فساده النفس مغاير لها وليس بمباين لها فاما محل لها او محل فيها لا سبيل الى الثاني لاستلزامه بقاء

المحل معه فساد المحل ولا الاول لاستلزامه كون النفس ذا مادة تقوم بها فلم يكن مجردة

هف ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن لانا فرضناه قد فنى فان قيل هذا الدليل انما يدل

على امتناع فناء النفس بعد فناء البدن وليس فيه دلالة على انها لا تفنى مطلقا قلنا النفس

الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة فيه بواسطة آلاتها

في تحصيل كمالاتها الثانية فهذا الارتباط الذي بينهما هو جهة مقارنة النفس البدن فمن هذه

الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس وحدوثها على معنى انه يكون مستعدا

لوجودها متعلقة به فيكون البدن محلا لاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة له

لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها

به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها اعني وجودها

من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف

لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات

الى وجودها في نفسها ليمتنع قيامها بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له

وقد تبين ان الشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له ومن حيث هذه الجهة ايضا جاز ان يكون

البدن محلا لامكان فساد النفس على معنى انه يكون مستعدا لعدم النفس من حيث انها مدبرة

فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياها

بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها

في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا

يكفي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلا بل لا بد له من استعداد اخر وقد تبين امتناع

قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق بين امكان وجود النفس وامكان عدمها وان البدن لا يجوز

ان يكون محلا لامكان الثاني وانه لامكان الاول ويرد على جميع ما سبق ايراده في مبحث

ان كل حادث مادي ولا يتغير مبدأ صورة لا مزولا لابطل ما اصلناه من التعاد ذهب

بعضهم الى ان النفس الناطقة تقتضي تعينا صورة نوعية انسانية على البدن فيكون التركيب منها

في البدن واجزاءه وقواها وهذا الكلام مبني على ان معناه ان النفس التي تعلقت

ببدن وفاضت منها صورة نوعية عليه تفيض منها صورة نوعية لبدن اخر

والا لكان لنفس واحدة بدنان ويزيد عدد الابدان على عدد النفوس نوعيتها وبيان

وقد بينا انهما متساويان وتعقل بذاتها وتدرك بالالات يعني ان النفس الناطقة تدرك

الكليات بذاتها لا بواسطة الالات بل ترتسم صورها في ذات النفس وتدرك الجزئيات

بالالات اي بان ترتسم صورها في الالات لا نزاع في ان مدرك الكليات في الانسان هو النفس

واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعند بعضهم النفس واختاره المص وعند

بعض الحواس والدليل على ان مدرك الجميع هو النفس انا نحكم بين الكلي والجزئي والحاكم

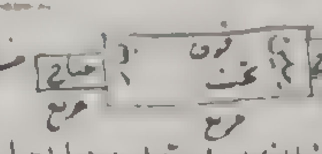
بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شيء واحد والمدرك

للكليات هو النفس فلا بد ان يكون مدرك الجزئيات ايضا اياها واما ان صور الكليات ترتسم

في النفس دون قواها الجسمانية والجزئيات في قواها لا في ذاتها فقد سبق بيان الاول في مبحث

تجرد النفس وبين الثاني بقوله للامتياز بين المختلفين وضعا من غير استناد يعني يتخيل مربعا

مجنحا بمربعين متساويين في جميع الوجوه الا في ان احدهما على يمين المربع الوسطاني والاخر

على يساره على هذا الشكل  من غير استناد الى تغاير مستند هذا

المتخيل الى الخارج ما يجري هذا الشكل بل يتخيله يخترعه ويميز بين جناحيه المختلفين

في الوضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها وعوارضهما كالمقدار والشكل و

السواد والبياض وغير ذلك لفرض تساويهما من جميع الوجوه بل بالمحل بان يكون محل احدهما

غير محل الاخر وليس هذا هو المحل الخارجي لانه المفروض لم يوجد في الخارج فتعين ان يكون

المحل الادراكي كذلك والمجرد لا يصلح ان يكون محلا لذلك فتعين الالة الجسمانية واعترض

بان هذا انما يتم في المتخيلات المسماة بالصور دون المتوهمات التي هي معان جزئية مثلا

لو كان ادراك النفس للجزئيات بمعونة الالات لما ادركت النفس حقيقتها لامتناع توسط

الالة في ذلك واللازم باطل والجواب ان المفتقر الى توسط الالة هو الادراك الذي بطريق

ارتسام الصورة واما ما لا يفتقر الى ارتسام الصورة كادراك النفس ذاتها فلا تفتقر الى
توسط آلة وقد يجاب بانهم صرحوا بان ادراك الجزئيات المادية هو الذي يكون بالآلة
واما ادراك الجزئيات المجردة كتصور النفس هويتها فلا حاجة فيه الى الآلات الجسمانية وللنفس
قوى يشاركها غيرها هي الغاذية والنامية والمولدة واخرى اخص بها غرضها
الادراك اما الكلي او الجزئي يعني ان للنفس الناطقة قوى يشاركها الحيوان الاعجم والنبات الاعجم
وقوى اخرى اخص غرضها الادراك الجزئي وهي قوى يشاركها الحيوانات العجم دون النبات
وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوى العشرة غرضها ادراك الجزئي
ولها قوة اخرى اخص من الاوليين لانها تختص بالانسان وهي قوة غرضها الادراك الكلي
اما القوى التي يشاركها فيها النبات والحيوان الاعجم فاصولها ثلثة اثنان لاجل الشخص وهما
الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهي المولدة وهذه القوى الثلث يسمى نباتية لا
لاختصاص النبات بها بل لاختصاص قواه فيها ويسمى طبيعية ايضا اما الغاذية فهي التي
تحيل الغذاء الى مشابهة كل المغتذي ويتم فعلها بافعال جزئية ثلثة احدها تحصيل جوهر
البدن والدم والخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يختل به كما يقع
في علة يسمى اطروفيا وهو عدم الغذاء والثاني الالزاق وقد يختل به كما في الاستسقاء
اللحمي والثالث التشبيه بالعضو المغتذي حتى في قوامه ولونه وقد يختل به كما في البرص والبهق فان
جوهر البدن والالزاق موجودان فيهما والتشبيه غير موجود فهذه الافعال الثلثة لا بد
وان يكون بقوى ثلث لكن القوة الغاذية هي مجموعها او قوة اخرى تستخدم كل واحدة
منها والظاهر انها هي مجموع تلك القوى الثلث والقوة التي يصدر منها التشبيه يسمونها
مغيرة ثانية وهي ماهية واحدة بالجنس في الانسان وغيره من المركبات التي لها اعضاء واجزاء مختلفة
بالحقيقة بمنزلة الاعضاء ويختلف بالنوع اذ في كل عضو منها قوة تغير الغذاء الى تشبيه يخالف
لتشبيه القوى الاخرى واما النامية فهي التي تداخل الغذاء بين اجزاء المغتذي فتزيد في الاقطار
الثلثة بنسبة طبيعية بان يزيد في الاعضاء الاصلية التي تتولد من المني كالعظم والعصب والرباط

وبهذا يظهر الفرق بين النمو والسمن فان السمن انما هو زيادة في الاعضاء المتولدة
من الدم كاللحم والشحم والسمين لا في الاعضاء الاصلية وقبل السمن لا يزيد في الطول وليس كذلك
فانه قد يزيد في الطول ايضا وقولنا بنسبة طبيعية يخرج الورم فانه ليس على نسبة طبيعية بل خارج
عن المجرى الطبيعي واما المولدة فالمبادي لها قوتان قوة هي بالاعتبار كالغاذية فانها كما ذكرنا
انها عبارة عن ثلث قوى احديها ما يجعل فضل الهضم الرابع منيا وهذه القوة محلها في
الانثيين لان ذلك الدم يصير منيا فيهما ما يهيئ كل جزء من المني الحاصل من الذكر والانثى في الرحم
لعضو مخصوص بان يجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه مستعدا للعصبية وبعضه مستعدا للرباطية
وغير ذلك وهذه القوة يسمى المغيرة الاولى لان المغيرة كما يطلق على هذه القوة يطلق
على احدى الثلث من القوى الغاذية ايضا لوجود معنى التغيير فيهما فخصت هذه بالمغيرة الاولى
وتلك بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها في بدء المولود وفعل هذه القوة انما يكون حال
كون المني في الرحم ليصادف ذلك فعل القوة المصورة لانها تخطط الاعضاء والمصورة
تلبسها صورها الخاصة بها وانما لم يذكر المص القوة المصورة لانه سيبطلها وانما احتيج
الى هذه القوى اما الى الغاذية فلان بقاء البدن بدون الغذاء محال لان البدن انما يكون
تكونه من جسم رطب ليكون قابلا للتشكيك والتمديد ولا بد من حرارة عاقدة منضجة محللة
للفضول ويلزمهما ادامة الحرارة تحليل الرطوبة ويعينها على ذلك الهواء الخارجي والحركات
البدنية والنفسانية فلولا ان الغذاء يخلف بدل ما يتحلل منه لم يكن بقاؤه مدة تمام الكون فضلا
عما بعد ذلك وليس يوجد في الخارج جسم اذا ماس بدن الانسان استحال بطبيعته فلا بد
من ان يكون للنفس قوى من شانها ان يحيل الوارد الى مشابهة جوهر اعضاء البدن ليخلف
بذلك بدل ما يتحلل منه وهي القوة الغاذية واما الى المولدة فلما ثبت من ان الموت ضروري
وحدوث الانسان بالتولد مما يتعذر وجوده فوجب ان يكون للنفس قوة تفصل من المادة
التي تحصلها الغاذية ما تعد مادة لشخص اخر ولما كانت المادة المنفصلة اقل من المقدار الواجب
لشخص كامل جعلت المتغذيات قوة تضعف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى

الى المادة المفصولة فيزيدها مقدارها في الاقطار على تناسب طبيعي ليتم بانضمامها من ذلك النوع

الى ان يتم الشخص وتخدم للغاذية قوى اربع هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة

لما كان وجود الشخص يتم بفعل القوتين الغاذية والنامية كانتا مقصودتين في بدنيتهما

لكن لما لم يكن ذلك الا بتحصيل الغذاء النافع واصلاحه ودفع فضلاته احتيج الى فعل قوى

اخرى اربع فسميت تلك الاربع خوادم لتينك القوتين لان فعلها ليس مقصودا بالذات بل ليتم

فعل تينك القوتين وانما قال تخدم للغاذية ولم يقل تخدم للغاذية والنامية لان الغاذية

ايضا تخدم النامية فيعلم ما هو المقصود بالالتزام اما الاحتياج الى الجاذبة فظاهر لان

الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء لانه لا يخلو اما ان يكون ثقيلا فلا يصل

الى الاعضاء العالية او ان يكون خفيفا فلا يصل الى الاعضاء السافلة ووجودها

في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان المنكس اذا اشتدت حاجته الى الغذاء يجده يجذب من

فمه الى المعدة من غير ارادته لمعاونة ماسكة فيه وايضا فان الحلق يغص بالقي بعد

غيره وان تناوله اولا وما ذلك الا بجذب المعدة اللذيذة الى قعرها وان الرحم اذا

كانت خالية عن الفضول بعيدة العهد بالجماع عن الانسان وقت الجماع ان احليله يجذب

الى الداخل واما الى الماسكة فلان الغذاء لا بد فيه من الاستحالة حتى يصير شبيها بجوهر المغتذي

والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مثله يستحيل الغذاء الى جوهر المغتذي

ولان الخلط جسم رطب سيال لا يمكن ان يقف بنفسه زمانا فلا بد من قاسر يقسره على الوقوف

وذلك القاسر هو الماسكة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس بالتجربة اي باب التشريح

قالوا اذا شرحنا بطن الحيوان حال تناول الغذاء وجدنا معدته محتوية على الغذاء بحيث لا

يمكن ان يسيل من ذلك الغذاء شيء وانهم قالوا اذا شققنا بطن الحامل تحت السرة وجدنا

رحمها منضمة انضماما شديدا بحيث لا يسع ان يدخل فيها طرف الميل وايضا فان المني اذا

استقر في الرحم لا ينزل عنها مع ثقله واما الى الهاضمة فلان احالة القوة المغيرة انما يكون

لما هو متقارب الاستعداد للصورة العضوية وانما يكون ذلك بعد فعل القوة التي تجعله

متقارب الاستعداد وهي تلك هي القوة الهاضمة ومراتب الهضم اربع اولها في المعدة فان الغذاء

يصير فيها كيلوسا اي جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين المخالط للمشروب وذلك في اكثر الحيوانات

واما بلا مخالطة المشروب كما في جوارح الصيد وابتداء ذلك الهضم في الفم عند المضغ ولهذا

كانت الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل ما لا تفعل المطبوخة وكالمدقوقة المخلوطة

باللعاب وثانيها في الكبد فان الكيلوس اذا تم انهضامه في المعدة انجذب لطائفه بالعروق

المسماة بالماساريقا الى الكبد وتداخلت في العروق المنفصمة المتضائلة المنتشرة في جميع جرم

الكبد بحيث يلاقي الكبد بكليته الكيلوس فينهضم هناك انهضاما ثانيا فيخلع صورته النوعية

الغذائية ويستحيل الى الاخلاط ويسمى كيموسا وابتداء هذا الهضم في الماساريقا وثالثها

في العروق وابتداؤه من حين صعوده الخلط في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد ورابعها

في الاعضاء وابتداؤه من حين ما يترشح الدم من فوهات العروق واما الى الدافعة فلان ما لا يصلح للغذاء

يصير تمامه جزءا من المغتذي بل يفضل منه ما يضيق المكان ويمنع ما يرد من الغذاء عن الوصول الى

الاعضاء ويوجب ثقل البدن بل يفسد فلا بد من قوة تدفع تلك الفضلات ووجودها

في عند الحس حال التبرز والقي وادرار البول وقد يضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء

كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن

وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما يغتذي به خاصة والنمو غير السمن لان الفعل

وقد يوجد احدهما بدون الآخر اما الفرد بدون السمن كما في الصبي المهزول واما عكسه في

بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال السمن والمصورة عندي باطلة

لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا والغزالي

بالغ في ذلك حتى ابطل القوى مطلقا وادعى ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة

عن ملائكة موكلة بهذه الافعال تفعلها بالشعور والاختيار ويرد عليه انا لا نم ان

ان المصورة قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس كان المغيرة

واحدة بالجنس مختلفة بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها

ودلت الآية ايضا على ذلك وهي قوله تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله اي [illegible] الملائكة يحفظونه ويحفظ [illegible] من امر الله فقد العور كلها على ما [illegible] ودفع عن ما [illegible] والمصورة والقوى الاخر [illegible] ولا ادرك [illegible] من الملائكة [illegible]

بحسب استعداد المادة فان المنى انما يحصل من فضلة الهضم الرابع في الاعضاء فضلة منهم
كل عضو انما يستعد لصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان تلك الافعال المتقنة
المحكمة على النظام المشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والفنون المؤتلفة
والالوان المختلفة وما دونها من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت
عن ادراكها العقول والافهام وقد بلغ المدون منها كما علم في علم التشريح ومنافع
خلقة الانسان خمسة الاف مع ان ما لم يعلم اكثر مما قد علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل تام
لا يجوز العقل بصدورها عن القوة التي سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة
وكون المواد مختلفة بل يحكم بان امثال تلك الامور لا يمكن ان يصدر الا عن عليم خبير
حكيم قدير هذا كلامهم في القوى النباتية اقول والاعتراض عليه بعدما قيل من ان اثبات
تعدد هذه القوى واحكامها المذكورة في مباحثها مما لا يتم الا على اصول الفلاسفة
من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواجب موجب بالذات واما على القول بالفاعل
المختار فيجوز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عنه ابتداء واذا جوزنا ان يصدر
عن الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافعال صادرة عن قوة واحدة فهذه المسائل
لا يتم على قواعد علم الكلام وامثال ذلك انما نشأت من خلط المتأخرين الحكمة باصول
الدين من وجوه الاول انا لا نسلم ان الغاذية قوى ثلث قولكم فعلها انما يتم بافعال جزئية
ثلثة قلنا مسلم لكن تحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط انما هو فعل الهاضمة
الكبد والاول فعل جاذبة العضو واما الغاذية ففعلها ليس الا الثانية فليس هنا الا قوة
واحدة يصدر منه التشبيه الثاني انا لا نسلم ان الغاذية غير الهاضمة فان اكثر الاطباء كيحيى
بن يونس وابي سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتأخرين لم يفرقوا بينهما
وغاية ما قيل في الفرق بينهما ان القوة الهاضمة يبتدأ فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة
وابتداء فعل الماسكة فاذا اجتذب جاذبة عضو شيئاً من الدم وامسكته ماسكة ذلك
العضو فللدم صورة نوعية واذا صار شبيهاً بالعضو فقد بطلت تلك الصورة وحدثت

صورة اخرى فيكون ذلك كوناً للصورة العضوية وفساداً للصورة الدموية وهذا الكون
والفساد انما يحصلان بان يحدث هناك من الطبخ ما لاجله يأخذ استعداد المادة
للصورة الدموية في الانتقاص ويأخذ استعدادها للصورة العضوية في الاشتداد
ولا يزال الاول ينتقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة الى حيث يبطل عنها الصورة
الاولى وهي الدموية فيحدث الاخرى وهي العضوية فههنا حالتان احديهما سابقة
على الاخرى فالحالة الاولى هي فعل القوة الهاضمة والحالة الثانية هي فعل القوة
الغاذية ورد عليه انه لا يجوز حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر تعدد
مثل هذه الحالات واستدعت كل واحدة منها قوة على حدة لصارت القوى
اكثر من المذكورة فان الغذاء له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضوم بعضها استحالة في الكيفية
فقط وبعضها استحالة في الصورة النوعية كما ذكرناه انفاً ولما جاز ان يكون تلك الاستحالات
الكثيرة بقوة واحدة هي الهاضمة فليجز ان يكون الاستحالة الى الصورة العضوية ايضاً
بتلك القوة بعينها فيكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للعضوية كما كانت مبطلة
للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث انا لا نسلم ان النامية غير الغاذية
لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها بالقوة والضعف فتحصل برهة
من الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو اعني الى قريب من الثلثين ثم
يتطرق اليها شيء من الضعف فيحصل منه ما يساويه وذلك في سن الوقوف اعني الى قريب من الاربعين
ثم تزايد ضعفها فلا يقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي
لا يتبين اعني الى قريب من الستين او في الانحطاط الظاهر الذي هو ما بعده الى آخر العمر الرابع انا لا نسلم
ان المولدة للمني قوة اخرى غير القوة المغيرة للانثيين اعني هاضمتها فانها تفعل ذلك كما
تفعل مغيرة الثدي اللبن ولا يقال ان في الثدي قوة اخرى وليس المني الا فضلة غذاء الانثيين
كما ان اللبن فضلة غذاء الثديين الخامس انه لا حاجة لنا الى اثبات قوة المغيرة الاولى قولكم
في اثباتها ان المني متشابه الاجزاء فلولا هذه القوة تعد بعضه للعظمية وبعضه للعصبية لكان

فعل المصورة في بعضه صورة العصب وفي بعض آخر صورة العظم ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نم
ان المني متشابه الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه بقراط وشيعته لان المني يخرج
من كل البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه والعظم جزء شبيه وعلى هذا من جميع الاجزاء وهذه
الاجزاء غير متشابهة لاختلاف حقايقها باختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها ولو سلم ذلك
فنقول وارد عليكم في القوة المغيرة ايضا فان المني اذا كان متشابه الاجزاء كان اعداد جزء منه
للعظمية دون آخر ترجيحا بلا مرجح وان اجبتم بان الاختصاص قد يكون بحسب ما يختلف به
امزجة الاجزاء بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم كان ذلك جوابا لنا ايضا واما الاعتراض
بانهم يجعلون المولدة والمصورة وغيرها قوى للنفس والآن لها هي حادثة بعد حدوث
المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باسناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث
الآلة قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل قد فرع بان ذلك انما يرد
لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى النفس الناطقة للام
او من قوى النفس الناطقة المولود النباتية المغايرة بالذات لنفسه الناطقة فلا اشكال قال العلامة
في شرحه للاشارات ان انفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا
وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة
لتصيرها انسانا فتصير تلك القوة منيا وتلك القوة يكون صورة حافظة لمزاج المني
كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان
يصير مستعد القبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب الغذاء
وتضيفه الى تلك المادة فتنميها وتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة
مصدرا مع ما كان يصدر عنها هذه الافاعيل وهكذا الى ان يصير مستعد القبول نفس اكمل
يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال فيتم
البدن ويتكامل الى ان يصير مستعد القبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم
النطق وتبقى مدبرة الى ان يحل الاجل اما قوة الادراك الجزئي فمنها اللمس وهي قوة

اللمس

٦٣

منبثة في البدن كله من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند الملاقاة بحكم الاستقراء قال الشيخ اول
الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان تفقد
سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده بافسادها
والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان
يكون قبل الطلايع التي تدل على امور تعلق بما منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد
والذوق وان كان دالا على الشيء الذي به يستبقي الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان
بدونه لارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضاد وليس شيء منها يعين على ان
الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد ولشدة الاحتياج اليه كان بعونة الاعصاب ساريا في
جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتاذى بما
يلاقيها من الحار اللذاع فان الكبد مولد للصفراء او السوداء او الطحال والكلية مصب لمائية الدم
وكالرية فانها دائمة الحركة فيتالم باصطكاك بعضها وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة
الحركات فلو احست لتالمت بالضغط والمزاحمة وبما يرد عليها من المصاكات وانتهاء الفكيات
وزعم بعضهم انها من لوازم الحيوة كالافلاك حية لكون حركاتها نفسانية فيكون لها شعور
ولمس بالنظر والقول بانها انما يكون لجذب الملائم ودفع المنافر فيكون وجودها في الفلك
الممتنع عليه الكون والفساد معطلا مردود بان ذلك انما هو في الارضيات واما في الفلكيات
فيجوز ان يوجد لغرض آخر كتلذذها بالملامسة والاصطكاك واجيب بمنع كونها من
لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجود الملامسة للعنصريات بناء
على ان الارض تهرب من العلو الى السفل والنار بالعكس ولذلك يدل على شعورها بالملائم
والمنافر ففي غاية الضعف وفي تعدده ووحدته نظر وتامل ذهب الجمهور الى ان اللامسة
قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف
الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مباديها وذهب كثير من المحققين ومنهم الشيخ الى انها

الذوق

قوى متعددة بناء على ما مهدوه في تكثير القوى من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد
فقالوا ههنا الملموسات مختلفة الاجناس متضادة فلا بد ان تكون مدركة مختلفة عملا
بالتضاد بينها فاثبتوا لكل جنسين متضادين قوة واحدة الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة
بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملاسة والحاكمة بين الصلابة واللين و
منهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا يجوز ان يكون لهذه القوى باسرها آلة واحدة
مشتركة بينها وان يكون هناك في الآلات انقسام غير محسوس فلهذا يتوهم اتحاد القوى
ويرد عليه ان المدرك بالحس هو المتضادان كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني
المدركة بالعقل او الوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد صدر
عنها اثنان فلم لا يجوز ان يصدر عنها ما هو اكثر من ذلك وايضا فان الطعوم والروائح
والالوان اجناس مختلفة متضادة مع اتحاد القوة المدركة لها وكون التضاد
فيما بين الملموسات اكثر لا يجدي نفعا ومنها الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية
الخالية عن المثل والضد الذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهو
تلو اللمس في المنفعة اذ يتمكن به على جذب الملائم ودفع المنافر من المطعومات كما ان اللمس
يتمكن به على مثل ذلك من الملموسات ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان نفس الملامسة
لا تؤدي الطعم كما ان نفس ملامسة الحار تؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية
المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة وبشرط ان يكون هذه الرطوبة عن مثل طعم المطعوم وضده
بل عن الطعوم كلها ليؤدي طعم المذوق كما هو الى الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم
الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء المأكولة والمشروبة الا مشوبة بذلك الطعم
فان المحموم يجد طعم العسل مرا واختلفوا في ان توسطها اما بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي
الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة والمحسوس هو كيفية ذي الطعم
ويكون الرطوبة واسطة تسهل دخول جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة او بان
يتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها وعلى تقدير

في الشم

لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقة فلان الابصار المحتاج الى توسط الجسم
الشفاف وقد تركب من الطعم واللمس احساس بلا امتياز كما في الحرافة فان طرف اللسان
ينفعل منهما انفعالا لا يمتاز بالتمييز ولما ورد ذلك على النفس من القوتين معا
كاثر واحد بلا تميز في الحس ومنها الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين النابتتين في
الشبيهتين بحلمتي الثدي ويفتقر في ادراكه الى وصول الهواء المنفصل عن ذي الرائحة
الى الخيشوم للجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي
الرائحة الى آلة الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزاء من ذي الرائحة تخالطها
الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة وقيل بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير مماسة
في الهواء ولا تبخر وانفصال ورد الثالث بان القليل من المسك يشم على طول
الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر وانفصال
الاجزاء لما امكن ذلك والثاني بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جدا
او يحرق ويفنى بالكلية مع ان رائحته في الهواء زمنا متطاولا وبيان الفريق الثاني بان الشم لو لم يكن
بتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها عن ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير
يذكي الروائح وما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل بحكم المشا
هدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخر وتحلل الاجزاء يعين على تكيف
الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس والشم على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها قال الامام والحق
ان كليهما ممكن يعني ممكن ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي الرائحة الى آلة الشم
سببا لادراك الرائحة كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اليها سبب له وتمسك الا
ولون بان النار مع شدة احالتها لما يجاورها لا تتعدى الا بمسافة قريبة فكيف يحيل الجسم
ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة على ما حكي في التعليم الاول ان الرخمة قد انتقلت من مسافة
بمائتي فرسخ برائحة جيف حصلت من مقاتلة وقعت بين اليونانيين مع احتياجها الى ان يتبدل استحالة الهواء
الى تلك المسافة ويقتضي ايضا ان يتحلل من تلك الجيف اجزاء يسار بها في مسافة بحيث تتجزأ

لا دليل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافة البعيدة على ما حكم يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية على انه يجوز ان يكون ادراكها التجنيف بالباصرة حين هي مخلوقة في الجليدية ومنه السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في معقر الصماخ ويتوقف ادراكها على وصول الهواء المنضغط المتكيف بكيفية الصوت بسبب تموجه الحاصل من قرع اي امساس عنيف او قلع اي تفريق عنيف وهما موجبان لتموج الهواء اما القرع فلان القارع يموج الهواء لان ينقلب من المسافة التي سلكها القارع الى جنبيها واما القلع فلان القالع يموج الهواء الى ان ينقلب من المسافة التي سلكها المقلوع الى جنبيها من الامرين جميعا يلزم التباعد من الهواء الى ان ينقاد للتشكل والتموج الواقعين هناك وبشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة الى الصماخ فيسمع الصوت بوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق بينهما ولا نعني بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج القوة ويوصله الى السامعة ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامع واستدل على ان الاحساس بالصوت بوصول الهواء الحامل له الى الصماخ بوجوه الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة ووضع طرفه الآخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال يسمعه ذلك الانسان دون سائر الحاضرين الثاني اذا راينا من بعيد انسانا ضرب الفاس على الخشب ابصرنا الضربة قبل سماع الثالث ان الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة هبوب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا واعترض الامام بان الوجوه الثلاثة راجعة الى الدوران او محصولها انه متى وجد وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا الظن وانت خبير بان اثبات ذلك بمعونة الحدس القوي من الاذهان الناقدة يفيد اليقين وكذلك الحال في كثير من المسائل العلمية سيما فيما

بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وعورض بوجوه الاول الحروف الصامتة لا وجود لها الا في ان حدوثها ونحن نسمعها فاذن قد سمعناها قبل وصول الهواء الحامل لها الى سماخنا الثاني ان حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او اهوية متعددة فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد ولا يسمعها منك الواحد الا نادرا لانه من النادر ان يتوجه ذلك الهواء بالكلية على ذلك التشكل الى ان يصل بكليته الى صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا لكثرة الاهوية الثالث قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب ولا يمكن ان يبقى ان الهواء الحامل لتلك الكيفية ينفذ في مسام الجدار لان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص في الخارج فاذا تادى الى الجدار وصدمه بطل فيه لم يبق ذلك الشكل الذي لاجله صار الهواء حاملا للصوت المخصوص فبعد دخوله في المنافذ وجب ان لا يبقى كيفية تلك الحروف واجيب عن الوجه الاول بان الحروف الصامتة انية الحدوث لا آنية الوجود فيجوز ان يبقى زمانا يصل الهواء الحامل لها الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الوصول اليه جاز ان يكون السمع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون سمعه الثاني بعدها منتفيا وعن الثالث بان شرط السماع بقاء الهواء بكيفية التي هي الصوت المتموج على التموج ولا يبعد ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة متكيفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية تجوز فمن قال ان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفية معينة على سبيل التجوز ولم يرد به التشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستبقيا بشكله على حاله ومنه البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين ينبتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي فيتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا حتى يلتقيا ويصير تجويفهما واحدا ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة

البصري فذلك التجويف الذي هو في الملتقى ادعم فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النور وانما جعلت هاتان العصبتان مجوفتين للاحتياج الى كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة بخلاف سائر الحواس الظاهرة ويتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبتوسطهما بسائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة وغيرها ويرد بالمبصرات بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى يرد على الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء ليس الا واما اللون فهو ايضا مرئي بواسطة الضوء كسائر المبصرات بل المراد بالمرئي بالذات ما يكون مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة بان يكون تعلق تلك الرؤية بها اولا وبالذات وتعلقها بغيرها بتبع ذلك المرئي ثانيا وبالعرض على قياس ما عرفت في الاعراض الاولية والاعراض الثانية على قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية فالضوء مرئي برؤية متعلقة ابتداء بالتفسير المذكور واللون ايضا كذلك الا ان رؤية الضوء غير مشروطة برؤية اخرى ورؤية اللون مشروطة بوجود رؤية الضوء المحيط بذلك اللون فاذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احدهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك ولهذا ينكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما الا ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود الرؤية الاولى لا يتحقق بدونها واما الشكل وما ذكر معه فلا يتعلق بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق هي بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه الى غير ذلك فلون الجسم مرئي اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم ينكشف هذه الاشياء عند الحس انكشاف الضوء واللون وهو راجع بيان ان تأثر الحدقة انما يتبعه لو قلنا لانه لو ثبتت الرؤية لله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون في حقه تعالى تأثر الحدقة اذ لا جارحة هناك و يجب حصول من شرائط زعمت الفلاسفة و تبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة وبحار صافية ونحن لا نراها فاللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم امكان ذلك في نفسه فلا نم بطلانه وان اريد الاعتقاد والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا نم لزومه فان ذلك من العلوم العادية ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص وكون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد اخر هو فوقه كما في الاخرة واما شرائط الرؤية فمنها ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها في حكم محالها المتحيزة بالذات المحاذية للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق لون المرئي وكمودته مما فيه قوة البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار قد يرى في بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد والمرئي الاكثر اشراقا وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع للشعاع من النفوذ فيه وما يتوهم من ان المراد بالحجاب الجسم الملون او المضيء ففاسد يدل على فساده ان زجاج الملون لا يحجب ما وراءه عن الابصار وايضا الا يحجب الارض عن رؤية ما وراءها لان الارض على ما صرح به هذا القائل لا لون لها ولا ضوء فلا يكون حجابا بين الرائي والمرئي على تقديره ومنها ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ فيه لا يقال فعلى هذا يجب ان لا يكون الجسم اللطيف مثل الماء والزجاج مرئيا لعدم منعه الشعاع من النفوذ فيه والتجربة تشهد بخلافه لانا نقول بعض الاجسام لطيفة للغاية بحيث لا يمنع الشعاع كالسموات وكرة الاثير والهواء الصافي وبعضها ليس بتلك المثابة من اللطافة بل له حظ ما من الكثافة واللطافة والماء والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا الجسم للطافته لا يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته يصير مرئيا وما قيل من ان هذا الشرط يغني عما ذكره بعضهم من ان شرط الرؤية كون الشيء جائز الرؤية وكذلك امتناع رؤية الطعوم والروائح والكيفيات

النفس ليس بشيء لان الكثافة انما يشترط في الجسم الذي يتعلق الرؤية باحواله لانه تعرف ذلك
الاحوال والا وجب ان يكون الضوء واللون والشكل والمقدار وسائر المبصرات اجساما كثيفة
وذلك باطل قطعا نعم هذا اذا كان الجسم كثيفا وجب ان يرى طعمه ورائحته كما يرى ضوءه
ولونه وشكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة هناك وقد يقال اشتراط كون المرئي مضيئا
يغني عن اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل الضوء وما قيل انه قد يضم الى هذه السبعة
ثلاثة اخرى هي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف بين الرائي
والمرئي فصارت شرائط الرؤية عشرة كاملة ففيه ان هذا الاخير يغني عن اشتراط عدم
الحجاب بين الرائي والمرئي بخروج الشعاع المذاهب المشهورة للحكماء في الابصار ثلاثة الاول
مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط رأسه
عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك
المخروط مصمت وذهب بعضهم جماعة اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها
التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط
ادركه البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التي
في غاية الدقة في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد مستقيم
فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة ويتخيل بحركته
هيئة مخروط والثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند
ارسطو واتباعه كالشيخ وغيره قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعدادا يفيض به
صورته على الجليدية ولا يكفي في الابصار الانطباع في الجليدية والا لرؤي شيء واحد
شيئين لانطباع صورته في جليدتي العينين بل لابد من تأدي الصورة الى ملتقى العصبتين
المجوفتين والى الحس المشترك ولا يريد بتأدي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه
الى الحس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل اراد ان انطباعها في الجليدية
معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك والثالث

مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الهواء الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي
في البصر ويصير بذلك آلة للابصار حجة الرياضيين ان المتوسط بين البصر وما يقابله
اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع من النفوذ فيه فهو لا يحجب عن رؤية المقابل واذا كان كثيفا
اي مانعا لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن الرؤية وما ذلك الا لان شعاع البصر قد
نفذ في الجسم المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ في الجسم المتوسط ولم
يصل الى المرئي على التقدير الثاني ولهم امارات اخر مفيدة لليقين في هذا المطلب يظهر
لمن تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لابطال مذهبهم وجوه منها ان الشعاع ان كان عرضا
امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عين بالغة في الصغر جسم يخرق
الافلاك وينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا انطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا
فتح العين خرج مثله وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظاهر وليست طبيعية
والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا قسر هناك لا طبيعي واعترض عليه بانه يجوز ان يكون
حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات الاخر قسرية فانه لم يكن القاسر معلوما
لنا ومنها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب ان يتشوش عند هبوب الرياح ويتحول
الى ما لا يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان
بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الابعد الا بعد زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي
وان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وانه باطل قطعا لانا كلما
فتحنا العين ابصرنا الثوابت ودفع تمام تلك الوجوه بتمامه كلام القائلين بخروج الشعاع
وهو انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان يفيض على سطحه
من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروط رأسه عند مركز البصر
لكنهم سموا حدوث الشعاع بسبب مقابلة العين بخروج الشعاع منها اليه مجازا على
قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء منها اليه وحجة الطبيعيين
وجوه الاول ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس مليا وكذلك اذا امعن في النظر الى الخضرة

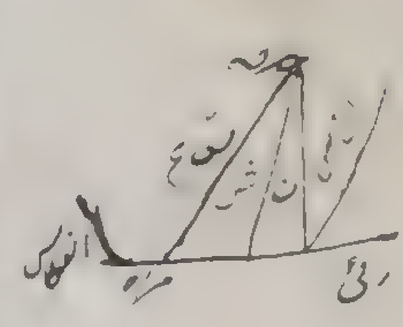
تحدق بنظره مدة طويلة ثم غمض عينه فانه يجد في نفسه كانه ينظر ...

الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة اذا امعن في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر
لم يره ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالحمرة ولولا ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة
وبقائها زمانا وهو بان صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة اقول يمكن ان يجعل المشاهدة
فرقة بين والارتسام في الخيال هو المتمايز عن المشاهدة ولا شك ان تلك الحالة المشاهدة كالحالة
التخيل فالصواب التعويل في وجود صورة المرئي في تلك الحالة باقية في الحس المشترك كما هي في اثبات
الحس المشترك والحق انهم ان ارادوا بانطباع صورة المرئي في الباصرة وجودها الذهني فلا
ينبغي ان ينازع معهم في ذلك فان تحقق صور المحسوسات وانطباعها في القوة الحاسة لما هو لازم على
تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان يطالبوا في تخصيص القول بالانطباع ببعض المبصرات اما صورة
المسموع انها منطبعة في القوة السامعة وكذا صورة الملموسة في اللامسة والمذوقة في الذائقة والمشموم في
الشامة وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فدليلهم لا يساعدهم على ذلك والثاني
ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قربا معتدلا يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه وكذا
يتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة المرئي ينطبع في جزء
من الجليدية يحيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له راسه عند مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي
وتلك الزاوية يصغر كلما بعد المرئي ويصغر بحسب صغرها الجزء الذي ينطبع فيه من الجليدية ولا شك
ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر نظيره ان التفاوت الواقع في
المرئي بحسب ابعاده لكذا في انه ينضبط اذا جعلنا الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل
موضوعا قاعدة المخروط كما هو مذهب القائل بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار واحد في ابعاده كلها سواء
كانت الزاوية ضيقة او لا وفيه نظر لان القائلين بخروج الشعاع يدعون ان صغر المرئي وعظمه باعتبار
الصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمه والثالث ان للبصر في ادراكه اسوة لساير الحواس الظاهرة اذ
ليس ادراكها المدركات بان يخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس بل ادراكها اياها انما كان بان يأتيها
المحسوس فوجب ان يكون الاحساس بالبصر ايضا كذلك حتى يتم ما ذكره المبصر بان يأتيه صورة المحسوس
وربما ان نمثل بلا جامع واعلم ان المتاخرين ذهبوا الى قول العلماء بان الابصار انما يكون بالانطباع

صورة المرئية في الجليدية ان المرئي بالحقيقة هو تلك الصورة فورد عليهم انه يلزم ان لا يرى
الانسان ما هو اكبر من نقطة الناظر اذ لا يجوز في ناظره ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح منه الحكم
على العظيم بالعظم لتوقفه على ادراك المحكوم عليه وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في
العين لما ادركنا بعد الشيء عنا ولما ابصرناه حيث هو والصواب ان المراد وان صورة
المرئي اذا ارتسمت في العين وتاثرت الحاسة بها انتبهت النفس فاحست بالمرئي الموجود
في الخارج على عظمه وفي جهته بحسب قربه وبعده فتلك الصورة آلة للابصار لا انها مبصرة واما
المذهب الثالث فقد قالوا في ابطاله انا نعلم ضرورة ان الشعاع الذي في عين العصفور بل
البقة يستحيل ان يقوى على احالة نصف العالم لا كيف بل العصفور والانسان او الفيل لو كان
كله نورا او نارا لما احال الكيفية الهواء عشرة فراسخ فكيف هذه المسافة العظيمة وان لم يكن هذا
جليا عند العقل فلا جلي عنده وايضا لو توقف الابصار على استحالة المشف متوسط لما كانت
يعين البصر على الادراك لكان كلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى او لا يحصل الابصار
اما لان تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فكلما كانت العيون اكثر كانت اقوى فكان الادراك اقوى
وان لم يقبل فعندنا اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من
البعض لان لكل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يبصر الا ذلك
البعض فاما ان يحصل تلك الحالة بكل تلك الاسباب وهو محال لاستحالة تعليل الحكم الواحد الشخصي
بالعلل الكثيرة او لا يحصل لشيء منها اصلا فيلزم ان لا يحصل الابصار والقائل ان يقول يختار
ان تلك الحالة يحصل بجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص
وذلك لانه اذا كان امور يصلح ان يكون كل واحد منها علة مستقلة لامر فايها كان سابقا على ما
سواه من تلك الامور سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه واذا وجد
من تلك الامور اثنان او اكثر دفعة كانت العلة مجموعها لا واحد منها لان شرط السبق على ما سواه
مفقود في تلك الواحد انما يوجد في المجموع على ما مر في مبحث اجزاء الماهية من ان علة كل واحد من
العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا يلزم اجتماع

اعدام التاقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة حين يكون مجموعها الا واحدا فاحدا
منها لان ذلك الشرط انما وجد في المجموع لا في واحد واحد فبعد اجتماع الشروط يختار ان
تلك الحالة يحصل بجميعها ويكون علة المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها فلا يلزم اجتماع العلل
المستقلة لانا نرى اذا نظر شخص في مرئي وحصل تلك الحالة في المنفذ المتوسط فاذا انظر بعده شخص اخر
في ذلك المرئي فاما ان يحصل الحاصل اولا يحصل وقد يلزم ان لا يراه الناظر المتاخر وذلك باطل
ولو جوزنا ان يحصل روية الناظر المتاخر بتكيف المنفذ المتوسط بشعاع الناظر المتقدم لزم
امكان روية شخص بعين شخص اخر ويلزم امكان روية الاعمى للمبصرات الا ان ذلك انما يلزم لو لم يكن
هناك شرائط اخر غير التكيف بكيفية الشعاع فان انعكس الى المدرك ابصره وجهه قد شهد الامتحان
والتجربة بان الشعاع اذا وقع على صقيل كالمراة مثلا ينعكس منه الى شي اخر وضعه من ذلك
الصقيل كوضعه ما خرج منه الشعاع في زاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر
فاذا وقع صقيل في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه الى وجهه فيرى وجهه ولا شعور له
بالانعكاس فتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب صورة وجهه منطبعة في المراة واذا كان
الوجه قريبا من المراة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورة قريبة من سطح المراة واذا كان
الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة يظن ان صورته غايرة في عمقها واما اصحاب الانطباع
فقد زعموا انه ينطبع من الوجه صورة في الصقيل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين ورد
ذلك بوجوه اولها انه لو انطبع من الوجه صورة في الصقيل لانطبعت في موضع معين منه ولم تتغير
عن موضعها بزوال الشي كان الحائط اذا اخضر لانعكاس الضوء الخضرة اليه فان ذلك اللون
يلزم موضعا واحدا ولا يختلف على المقابلين لكنا نرى صورة الشجرة في الماء ينتقل كما هاهنا الكو
مع انتقالنا وثانيها لو انطبعت صورة في الحالة المراة لانطبعت اما في سطحها الظاهر فكان يلزم ان نراها
في سطحها الظاهر كما نرى سائر النقوش المنقوشة في ظاهرها هناك لكنا نرى الصورة المرئية في المراة
غايرة فيها بحيث تقرب ممن يقربها وتبعد ممن يبعد عنها واما في عمقها وهو باطل اما اولا فلانه
ليس للمراة ذلك العمق واما ثانيا فلان الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان يرى لكثافة جرم المراة

ان لم تلك الحالة بعينه ذكره الناظر المتاخر وحين يلزم تحصيل



فانها لو كانت الصورة المرئية في المراة منطبعة فيها لكنا اذا راينا الجبل العظيم فيها لا
صورة فيها لكن ذلك محال لامتناع انطباع العظيم في الصغير وقد يمكن ان يجاب عن الاول بان
صورة الوجه انما ينطبع في موضع معين من الصقيل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو موضع
لو توهم ان مخروطا خرج من مركز الجليدية ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث يكون
زاوية الانعكاس مثل زاوية الوصول لانطبق قاعدة هذا المخروط على سطح الوجه ولا شك ان الموضع
الذي له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي وعن الثاني بان المرئي انما هو الوجه
دون صورته المنطبعة في سطح الصقيل اذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة فيه لزم ان لا يرى
شيء اعظم من مقدار الصقيل الا ان ما من الاراء الا يساعد على ما من انتفاء الصورة المنطبعة في البصر وعن
الثالث بان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس بمحال انما المحال انطباع العظيم في الصغير وهو غير لازم
لان صورة الشيء لا يجب ان يساويه في المقدار وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي قد يعرض
للانسان ان يرى الشيء الواحد شيئين فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين الخارجين من العينين
الى المقابل بحيث يصير سهماهما خطا واحدا راى الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمان راى
متعددا وفيه نظر لان اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن فالصواب ان يقال ان وقع السهمان
من المرئي على موضع واحد راى واحدا وان تعدد موضع السهمين راى متعددا والقائلون
بالانطباع ذهبوا الى ان انطباع صورة المرئي في الجليدية غير كاف في ابصاره
والا لراى الشيء الواحد شيئين دائما بل لا بد من تادي الصورة من الجليدية الى الملتقى اي ملتقى
العصبتين فيرتسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا فاذا عرض ان لا يتادى
الصورتان من الجليدية الى الملتقى دفعة واحدة لاعوجاج عارض في احد العصبتين
راى ذلك الشيء متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع من وجهين الاول انا اذا قدرنا
جسمين احدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة ذراع مثلا وكان الثاني لا يحجب الاول
عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا البصر عليه وقصدنا بالنظر اليه لا الى غيره
فانا نراه واحدا كما هو ونرى الابعد في تلك الحالة اثنين وعلى عكسه لو نظرنا الى الابعد وجمعنا

استدل عليه بانا نريه وحدة كما هو ونرى الاثنين في تلك الحالة بعينها اثنين ولو كان السبب في
روية الواحد اثنين ما ذكروه من اعوجاج احدى العصبتين لما امكن ان نرى في حالة واحدة احد
الشيئين واحدا والاخر اثنين لانه يلزم ان يكون تركيب العصبتين باقيا على حاله متزايلا معا وانه
محال فذكروا هذا الدليل مقلوب عليهم اذ لم لو كان السبب في روية الواحد اثنين ما ذكرتم من
تعدد الشبحين او تعدد موقعهما لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر
اثنين اذ يلزم ان يكون الشبحان او موقعاهما في حالة واحدة متحدا متعددا معا وانه محال والتحقيق
ان الروح الدماغي جسم لطيف من المتنفس يتأدى في ملتقى العصبتين بحيث لا يتقدم عليه ولا يتأخر
واذا كان التقدم والتأخر جائزا عليه فحينئذ يلزم وقوع الحول في اكثر الامر لاكثر الناس لان الروح الباصر
اذا جاوز الملتقى لم يتحد الصورتان ولما فرغ من بيان الحواس الظاهرة شرع في اثبات الحواس الباطنة
فقال ومن هذه القوى اي المدركة للجزئيات الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس
والحواس الباطنة ايضا خمس بعدد الحواس الظاهرة بشهادة الاستقراء وما يتوقف عليها اما
مدرك واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور اعني ما يمكن ان يدرك بالحواس
الظاهرة وهي الحس المشترك واما مدركة للمعاني اعني ما لا يمكن ان يدرك بها وهي الوهم والمعينة
بالتصرف وهي المتخيلة واما معينة بالحفظ فاما ان يحفظ الصور وهي الخيال واما ان يحفظ المعاني
وهي الحافظة توجيه ضبط وجعل الحافظة والمتصرفة مدركا باعتبار الاعانة على الادراك و
واستدلوا على وجود الحس المشترك بوجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كما
نحكم بان هذا الاحمر حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يمكن حصول
هذين الامرين في النفس لانها لا يرتسم فيها الماديات على ما سبق في الحس الظاهر لانه لا يدرك
غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهرة يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة
بالتأدي اليها من طرق الحواس فهي كجواسيس لهذه القوى تؤدي مدركاتها اليها فتجتمع فيها
الملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات باسرها فلذلك سميت بالحس المشترك
والى هذا القول اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات واعترض بان الحاكم هو النفس لكن لا واسناد

الحس المشترك

الحكم الى القوى مجاز وانما الاشياء عند النفس حال حكمها قد يكون بارتسامها كالكليات فيها كما
اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون بارتسام بعضها فيها وارتسام بعضها في آلتها كما اذا
حكمت على زيد بانه انسان وقد يكون بارتسامها في آلتها كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير
هذا الطعم فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة ولو احتيج اليها لاحتيج ايضا
الى قوة اخرى يجتمع فيها الكلي والجزئي معا حتى يمكن الحكم بينهما ثم لو كان الحاكم بين المحسوسات
هو الحس المشترك كما توهم جماعة لتم ما ذكروه اذ ليس في الحواس الظاهرة ما يدرك نوعين من
المحسوسات لتتصور حكمه عليهما فلا بد من قوة ما لمشتبه لانواع المحسوسات ويحكم بينها وثانيهما انا
نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة خطا مستديرا وما ذاك الا بان القوة
غير البصر ترتسم فيها صورة القطرة والشعلة وتبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات البصرية المتتالية
بعضها ببعض بحيث يشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة والى هذا
اشار بقوله لرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسام
في الباصرة بان يرتسم المقابلة الثانية قبل ان يزول المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول وسرعة تعقب
الثاني فيكونان معا وثالثهما ان المبرسم اي من به المرض المسمى بذات الجنب قد يرى مع تعطل حواسه
الظاهرة بعلته المرضية اشياء لا تحقق لها في الخارج على سبيل المشاهدة دون التخيل كما انه يدرك
سماعا واشخاصا حاضرة عنده ولا يراها احد ممن سلم حواسه وهذه الصورة غير مرتسمة في
اذ لا يرتسم فيه الا ما هو موجود مقابل اياه ولما كان ادراكها كادراك ما يرتسم من الخارج لا بد من
عند المدرك دل ذلك على ان الابصار انما هو بالحس المشترك ولما كان الابصار بارتسام الصورة
في الحس المشترك لم يتميز الحال عند المدرك بين ان يرد عليه الصورة من خارج كما في اليقظة وبين
ان يرد عليه الصورة من داخله كما في المبرسم فانه لما اشتغل نفسه الناطقة بمزاولة المرض بحيث تعطل
حواسه الظاهرة استولت المتخيلة ونقشت في لوح الحس المشترك صورا كانت مخزونة في الخيال او
صورا ركبتها من تلك الصور المخزونة على طريقة انتقاشها فيه من الخارج ولما لم يكن له شعور
بانتقاشها فيه من داخله لم يفرق بينها وبين الصور المنتقشة فيه من خارج فيرى الاشياء التي هذه

او الارتسامات التي وقع بها الابصار ٥٥

او المتنفسة صورة الارتسامات ٥

في الخيال

صورها مثورة في الخارج حاضرة عنده كأنه شيء بلا فرق والى هذا الوجه اشار
بقوله والمرتسم لا عنق له اي ولرؤية المرتسم لا عنق له ومن القوى الباطنة الخيال
وهي ثابتة مغايرة للحس المشترك لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ يعني ان لصور المحسوسات
قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين بما تقرر
من ان الواحد لا يكون مصدرا للاثنين ومبدأ القبول هو الحس المشترك فمبدأ الحفظ هو الخيال
وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم يبق انه
هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار والصديق والعدو واعترض بان الحفظ
مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة سميتموها بالخيال وبان الحس المشترك
مبدأ الادراكات مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف
في البدن فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ الاثنين مختلفين واجيب بان الخيال لا بد وان
يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض يقبل
التشكل بمادتها ويحفظ صورها بكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدئية الحس المشترك للادراكات
المختلفة انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق التأدية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات
النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة اقول هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال
لجواز ان يكون الالة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول
والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل واجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات في شيء
واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد دليل آخر وهو ان الصورة الحا
صلة في الحس المشترك تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد
تزول لا بالكلية بل بحيث يحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة اخرى
يتميز بها الحس المشترك من جهتها لم يفرق بين الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز ان لا
يكون محفوظة الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول
بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور صورة

المحسوس في الحس المشترك فرع الحواس والتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ايضا اولى بحفظ
المدرك ذوقا وكذا النسبة بالمشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل ارتسام من جهة الخيال
ورد بانه يجوز ان يكون الفرق ما يتبع الا بحضور المحسوس عند الحواس والغيبة عنها كما يكون الا
الادراك والحفظ الا في قوة واحدة هي الحس المشترك او الخيال ومن تلك القوى الباطنة
الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من
الذئب فتهرب منه والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من امها فتميل اليها فان هذه المعاني
لا بد لها من قوة مدركة لها وتلك القوة غير الحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك
الا ما يتأدى اليه من الحواس الظاهرة وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات بالذات
مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات العجم كادراك الشاة معنى في الذئب بقي الكلام
في ان القوة الواحدة لما جاز ان يكون آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون
آلة لادراكهما معا ايضا واما اثبات ذلك بان مدرك عداوة الشخص مدرك له
بالضرورة فضعيف لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضرا
عندها بواسطة كل منهما بآلتها الخاصة بها ولا يلزم كون محل الصور والمعاني قوة واحدة
لكن يشكل هذا بان مثل هذا قد يكون من الحيوانات العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة
لها ومن تلك القوى الحافظة هي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما ان القبول
غير الحفظ والحافظ للمعاني غير الحافظ للصور والكلام فيه ما يعلم مما مر ومن تلك القوى المتخيلة
المركبة للصور المحسوسة والمعاني الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفصلة لها بعضها
عن بعض تركيب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص
وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك باله هذه العداوة له هذه النفرة وتركيب المعنى بالصورة
كما في قولك صاحب هذه الصداقة له هذا اللون وتفصيل الصورة عن الصورة كما في قولك
هذا اللون ليس هذا الطعم وقس على هذا وقد يتعالى تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل
انسان ذي جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا رأس وتركيب المعنى

في المتخيلة

بالصورة كما في توهم صداقة خرنبة لزيد وهذه القوة قد يستعملها العقل في مدركاتها فيضم

بعضها الى بعض او يفصله عنه وحينئذ تسمى مفكرة قال الاطباء الدماغ بطون ثلثة اعظمها البطن الاول

ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما ممتد على شكل الدودة ومحل الحس المشترك هو مقدم

البطن الاول ومحل الخيال موخره والمتخيلة في مقدم الدودة والوهم في موخرها والحافظة في مقدم

البطن الاخير وليس في موخره شيء من هذه القوى اذ لا حاجة هناك من الحواس فتكثر مصادمة

له المودية الى الاختلال

وتنحصر اجناسها العالية في

تسعة اختلفوا في ان الاجناس العالية للاعراض كم هي فذهب ارسطو من تابعيه الى انها تسعة

واختاره المص وذهب طائفة اخرى الى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للسبعة

التي جعلها ارسطو واتباعه كل واحد منها جنسا وذهب طائفة اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة

والكم والكيف وانما ارجعنا الضمير المستتر في قوله وتنحصر الى المقدر مضاف موصوف بصفة مخصوصة

لانه لو كان راجعا الى الاعراض على ما هو الظاهر من العبارة لكان الحكم بالانحصار منتقضا بالنقطة

والوحدة عند القائل بوجودهما في الخارج فان قيل هما على تقدير وجودهما في الخارج داخلتان

في الكيف فلا انتقاض بهما قلنا المشهور في تعريف الكيف كما سيأتي عنيد رقيد يخرجهما عنه وحينئذ

لا انتقاض لجواز كونهما نوعين حقيقيين فلا يكونان من الاجناس فضلا عن ان يكون من الاجناس

العالية وبيان انحصار الاجناس العالية للاعراض في التسعة يتوقف على كون هذه التسعة

اجناسا وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس وعلى كونها شاملة للاجناس تحتها وعلى انه لا يكن

عاليا غيرها ان كونها اجناسا يتوقف على ان اطلاقها على ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي اذ لا

يكون هناك معنى مشترك حتى يتصور كونه جنسا ولا على سبيل التشكيك لان المقول بالتشكيك

لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا له اطلاقها على ما تحتها على التواطؤ وليس من ذلك انهم

في سبيل اطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالسوية بل من اطلاق الذاتيات على ما تحتها مع التواطؤ

وذلك لا بد ان لا يكون تمام ماهيتها ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام المشترك بين ماهيتها ما تحتها الجزئيات

بالحقيقة حتى يتحقق كونها اجناسا ويكفي المناقشة في كل واحد من الامور المذكورة وكذا

جو هر ... دکر ... اضافه ... بازار ... وضع ... ملک ... و فعل ... و ان ... منفعل
کل ... و ... در ... مهر ... یکسال ... اهل ... شد ... ز ... وی ... بنشست

بنا فتش في كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها او اكثر مندرجة في جنس شامل لها

واما كونها شاملة لما تحتها فقد نبه عليها الا ان يكون لا يعتبر بينهما انواعا حقيقية

بان المراد ههنا من كونها عالية انه لا جنس فوقها فجاز ان يكون بعضها اجناسا منفردة ولا ماته

لا جنس عاليا غيرها فلا حجة عليه بل غايته عدم الوجدان قال الامام وهذه الاشياء التي توقف

عليها انحصار المقولات في هذه العشرة مما لا سبيل الى تحقيقها وما قيل في بيان الانحصار من

ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان اقتضى النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فاما

الى الاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو اما كان عرضا فاما جزء فان

فمتى او قارا فيتحصل ما ينتقل فالملك او لا فالاين واما نسبة فالمضاف او ماكيف والنسبة اليه اما بان

يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا فهو لا يستحق النسبة

له فاليه الابعاض فيقول الى النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا فوجه ضبط يسهل الاستقراء

وقيل الا لانتقاد لا ذل الكم بريهان بذكر المباحث المتعلقة بكل واحد من المقولات

التسع فبدأ بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واتحد وجودا من الباقي اما انها اعم

وجودا من الكيفية فلان العدد من الكيفية عارض للامور المفارقة للكيفية اعني المجردات وعارض انهم

للمجردات العارية عن الكيفيات فقد وجد الكمية مع الكيفية وبدونها فيكون اعم وجودا منها وكون المجردات

مثلا لا يقتضي كونها معروضة للكيفية لجواز ان لا يكون علمها حصول صور الاشياء فيها

وقد يقال ان العدد يعرض لجميع المعقولات حتى لنفسه والكيفية لا يعرض لنفسها واما انها اتم

وجودا من البقية فلان البقية اعراض نسبية لا تقرر لها في ذوات موضوعاتها لانها الامقبة الى غيره

بخلاف الكمية فانها متقررة في ذوات موضوعاتها مع قطع النظر عما عداها فمتصل القار جسم و

سطح وخط وغير القار الزمان ومنفصله العدد قد عرفت ان الكم هو الذي يقبل لذاته اي يمكن ان يفرض

فيه اجزاء فان كان بحيث يتلاقى كل جزئين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل والا فالمنفصل و

المراد بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط فانها

اذا اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الاخر وان اذا اعتبرت بداية يمكن اعتبارها

بذاته للآخر بل بواسطة اختصاص باحد الجزئين لبس ذلك الاختصاص بالنسبة الى الجزء الآخر بل

نسبتهما اليهما على السوية الخط بالنسبة الى جزئي السطح والسطح الى جزئي الجسم التعليمي والآن بالنسبة

الى جزئي الزمان والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة بالنوع لما هي حدود له لان الحد

المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به مقدارا ما واذا فصل عنه لم

ينقص منه شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى

قسمين الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي

عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء

الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس

جزءا من الستة داخلا فيها وخارجا عن الاربعة فلم يكن هناك امر مشترك بين قسمي العشرة وهما الاربعة

والستة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المنفصل اما ان يكون قار الذات اي مجتمع

الاجزاء في الوجود او غيره فار الذات الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل

القسمة في الجهات الثلث اعني الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمي وان قبلها

في الجهتين منها فهو السطح وان لم يقبلها الا في جهة واحدة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد

ويشملهما قبول المساواة وعدمها اي الكم خواص يشمل المتصل والمنفصل منها قبول

المساواة ويقول عدم المساواة يعني انه اذا نسب كم الى كم آخر فاما ان يكون مساويا

له او ازيد او انقص وهذه الخاصة من الاعراض الذاتية الاولية للكميات وانما يعرض لغيرها بتوسطها

فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير ولم يلاحظ معها شيئا آخر امكنه ان يحكم بينهما بالمساواة واللامساواة

واذا لاحظ شيئا آخر منها بلا لاحظ معه عددا ولا مقدارا لا يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة لذاته

اي المساواة وعدمها

فان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة لو اسطته والمراد بالقسمة ههنا الوهمية

وهو ان يفرض فيه شيء غير شيء وقد تطلق على الفعلية وهو ان ينفصل وينقطع بالفعل اي

يحدث له هويتان بعيانا كانت له هوية واحدة والقسمة بهذا المعنى تحيل عروضها للمقدار

اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران نعم المقدار يهي المادة لقبول القسمة جدا

المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار ولا بقاء المقدار وعند حصول

عدد الانقسام كالحركة حتى الجسم فيكون انطوى ولا يبقى معه وبينهما امكان وجود العاد فيه

انما اشتماله على امر يعيده بلا استعداد منه اما بالفعل كما في كم المنفصل فان الواحد موجود

في جميع الاعداد وهو يعدها وقد يعد بعض الاعداد بعضا ايضا واما بالقوة كما في الكم

المتصل فانه قابل للتجزية فيمكن ان يكون قابلا للتعدد كالنصف في المقدار فيعد العدد

والعدد مبدأه الواحد فادن الكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد عاد وما عداه

المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول فرض العاد الا بملاحظة احدهما فقد تبين ان للكم مطلقا

خواص ثلثا شاملا لجميع اقسام من الاعداد وللمقادير يعرض لها اولا وبالذات ولما عداه

بتوسطها ثانيا وبالعرض والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل

القسمة لذاته وذكر الامام ان الخاصة الثالثة هي التي تصلح لتعريف الكم بها لا الاولى

لان المساواة لا تعرف الا باتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بها دوريا وذكر في

المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس

لا بالكم الحس يتفرد بل انما يناله مع المتكم تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد

المفهومين عن الآخر فلذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني وهذا المحسوس

مستغن عن التعريف وامكان اخذه في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته كما الخاصة الثانية

لا اختصاص لها بالمتصل وقال صاحب المواقف كان اخذ القسمة الانفكاكية واعترض عليه

بعض الفضلاء بان الامام قد ذكر بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للكم المتصل

ثم قال بعض وراوي انه في ذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله فيه

حصولا بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول

امر من ذلك اعني امكان فرض شيء منه غير شيء فلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل ولذا قال

الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم

واقول لا يخفى ان محصل كلام هذا الفاضل ان ههنا انقساما هو حاصل بالفعل في الكم

المتصل وحاصل بالقوة لا بالفعل فی الکم المتصل وانت خبیر بان شیئا من الانقسامین اعنی الانفکاکیة
والفرضیة لیسا بهذه المثابة اما الانفکاکیة فلما مر غیر مرة انها لا یمکن حصولها للکم المتصل واما الفرضیة
فلتساوی نسبتها الی الکمین المتصل والمنفصل لانها ان ارید بها کون الشیء بحیث یمکن ان یفرض
منه شیء غیر شیء فهذا المعنی حاصل لهما بالفعل وان ارید بها نفس الفرض فلا کون شیء بحیث یمکن
ان یفرض فلا شک ان هذا المعنی حاصل لکلیهما بالقوة لا بالفعل وهو ذاتی وعرضی ای
الکم ینقسم الی الکم بالذات والی الکم بالعرض فالکم بالذات هو الذی عد من المقولات اعنی العدد
والمقادیر الثلثة والزمان والکم بالعرض هو ماله ارتباط بالکم الذاتی مصحح لاجزائه او ما فرض علیه
وهو اما محل للکم بالذات کالجسم فانه محل للمقدار والعدد او حال فی الکم بالذات کالشکل او حال
فی محله کاللون الحال فی الجسم واما متعلق بالکم بالذات تعلقا ما وراء هذه التعلقات مصححا
لاجزاء او ما فرض علیه کما یقال هذه القوة متناهیة او غیر متناهیة باعتبار اثرها اما فی الشدة
او المدة او العدد وقالوا ان الزمان مع کونه کما متصلا بالذات کم متصل بالعرض لانطباقه علی
الحرکة المنطبقة علی المسافة التی هی کم متصل بالذات ویعرض الکم المنفصل للکم المتصل الذاتی والکم
المتصل العرضی لان العدد یعرض لجمیع الاشیاء والی هذا المعنی اشار بقوله ویعرض ثانی القسمین منهما
لاولهما ای یعرض الکم المنفصل الذاتی الذی هو ثانی القسمین فیهما ای فی الذاتی والعرضی فقوله فیهما
متعلق بقوله اولهما والضمیر فی قوله فیهما راجع الی الذاتی والعرضی والضمیر فی قوله لاولهما راجع
الی القسمین اللذین هما المتصل والمنفصل وقد یعرض الکم المنفصل بالذات للکم المنفصل بالذات
کما فی قولنا خمس عشرات فیصیر المنفصل بالذات منفصلا بالعرض ولا استحالة فی ذلک للتغایر بین العارض
والمعروض ولو بالشخص وفی حصول التنافی وعدم الشرط دلالة علی انتفاء الضدیة لما یبین الخواص الملقة
المطلقة للکم اراد ان یشیر الی خواص الاضافة وهو عدم قبول التضاد وانما کان خاصة اضافیة
للکم لان غیره ایضا کالجوهر لا یقبل التضاد کما هو المشهور یعنی فی حصول التنافی الضدیة للکم دلالة
علی انتفاء الضدیة ای علی ان الکم لا یکون ضد الکم وکذا فی عدم شرط الضدیة للکم دلالة علی
ذلک اما بیان حصول التنافی الضدیة فهو ان الکم بعض انواعه عارض لبعض فان الخط عارض للسطح

وهما عارضان للجسم ومن الشیء للشیء مناف للضدیة بینهما وکذا الکم المنفصل بعض انواعه
مقوم للبعض وحصول التقوم بین الامرین مناف للضدیة بینهما واما بیان عدم شرط
الضدیة فلان شرط التضاد بین الامرین اتحادهما فی الموضوع سواء کان التضاد
حقیقیا او مشهوریا وان یکون بینهما غایة الخلاف اذا کان التضاد حقیقیا و
یمتنع ان یکون للنوعین من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالضرورة
غیر موضوع الاربعة مثلا وکذا النوعین من المقدار فان الموضوع القریب للجسم التعلیمی
الجسم الطبیعی وللسطح التعلیمی وللخط السطحی ولا یکون بین نوعین من العدد ولا بین
المقدارین غایة الخلاف لان کل نوعین من العدد فرضنا متباعدین یوجد عدد آخر
ابعد من احدهما بالنسبة الی الاخر وکذا کل مقدارین هکذا ذکروا اقول فیه بحث لان
احد الضدین لا یکون عارضا للاخر ولا مقوما له علی ما سبق ولان الضدین یجب ان
یتواردا علی موضوع واحد وانه قد سبق ان الاعداد انما یتقوم بوحداتها لا
بالاعداد التی تحتها وایضا استدلاله بعروض بعض انواع الکم المتصل لبعض انما یدل
علی انتفاء الضدیة بین العارض والمعروض منها ولا یدل علی انتفاء الضدیة بین
خطین او بین سطحین او جسمین فان کل واحد من الخط والسطح والجسم نوع تحته
انواع لا یعرض بعضها لبعض وایضا قوله فان الموضوع القریب للجسم التعلیمی الجسم الطبیعی وللسطح
الجسم التعلیمی وللخط السطح یرد علیه مثل ما ورد علی الاستدلال بالعروض وهو انه
انما یدل علی انتفاء التضاد بین الخط والسطح وبین الخط والجسم وبین السطح
والجسم لا علی انتفائه بین انواع واحد منها فجاز ان یتضاد مثلا الجسمان التعلیمیان
المتفاوتان فی الصغر والکبر الواردان علی موضوع واحد تضادا مشهوریا کما فی التخلخل
والتکاثف الحقیقیین وایضا یرد ان للجسم قد یکون موضوعا قریبا للخط ای یعرض
الجسم بلا واسطة سطح منها کالمحور للکرة فلا مانع للخط والسطح من ان یتضادا ویوصف
الکم بالزیادة والکثرة ومقابلهما ای بالنقصان والقلة دون الشدة ومقابلها ای
الضعف یعنی ان الکم مطلقا یوصف بالزیادة والنقصان اذ یقال هذا الخط ازید من ذلک

یمکن ان یتبع الجوهر بوجود الخارج بالجزء والکلام فیما هو موجود فی الخارج ....

الخط او انقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد والكم المنفصل خاصة يوصف
بالكثرة والقلة فيقال هذا العدد اقل او اكثر من ذلك العدد واما وصف الزمان بالكثرة
والقلة فباعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب تجزيته بالايام والساعات وغيرها ولا
يوصف الكم بالشدة والضعف فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك او اضعف منه كما يقال هذا
السواد اشد من ذلك السواد وذلك اضعف من هذا وانواع الكم المتصل القار اي الخط
والسطح والجسم التعليمي قد يكون تعليمية وذلك بان يؤخذ كل منها لا بشرط شيء وهو ان
يتصور المقدار من حيث هو هو من غير التفات الى شيء من المواد واحوالها فاذا تخيلنا
الجسم اعني المقدار الممتد في الجهات الثلث من غير التفات الى شيء من المواد واحوالها كان
ذلك المتخيل جسما تعليميا قيل فيه انه لا يمكننا ان نتخيله الا متناهيا لان البرهان
الدال على تناهي الابعاد في الخارج يدل على تناهيه في الذهن لان الامتداد المخصوص
المتخيل لا يرتسم الا في آلة جسمانية يجب تناهيها فيجب تناهي ما حل فيها بل نقول الادلة المذكورة
في تناهي الابعاد جارية في الامتداد الشخصي المتخيل اذا كان غير متناه بلا فرق ولا يقال اذا امتنع
تصور المقدار الذي لا يتناهى امتنع الحكم عليه بامتناع وجوده لانا نقول الممتنع تصور
امتداد شخصي غير متناه لا تصور امتداد لا يتناهى على وجه كلي فالممتنع هو التخيل لا التعقل
كذا اقول وفيه نظر لان مساواة الصورة لذي الصورة في المقدار ليس بلازم والا لم يمكن تخيل
الاجسام العظيمة كالجبال والسماوات وحينئذ لم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه وصورته
الحالة في القوة متناهية واذا تخيلنا السطح كذلك اي من غير التفات الى الجسم واعراضه كان
ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذا الخط اذا تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان
ذلك المتخيل خطا تعليميا فانما سميت الانواع المأخوذة على هذا الوجه تعليمية لان العلوم
التعليمية اعني الرياضية يبحث عن هذه الانواع المأخوذة على هذا الوجه وانما
سميت العلوم الرياضية لباحثة عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعني الهندسة والحساب
تعليمية ورياضية لانهم كانوا يبتدئون بها في التعليم ورياضة النفوس تأنيسا لها
وتبعيدا عن الغلط فانها متسقة منتظمة قلما يضل الفكر فيها وان كانت تختلف بنوع

بالقياس

ما من الاعتبار اي هذه الانواع الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمي كما
يمكن ان يؤخذ لا بشرط شيء على ما عرفت يمكن ان يؤخذ بشرط لا شيء انه بخلاف السطح
والخط فانهما يمكن ان يؤخذ لا بشرط شيء ولا يمكن ان يؤخذ بشرط لا شيء فانه يمكن
ان نتخيل بعدا ممتدا في الجهات مجردا عن اعداه ولا يمكن ان نتخيل بعدا ممتدا في جهتي الطول و
العرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة ولا يمكن ايضا ان نتخيل بعدا ممتدا في جهة واحدة فقط
مجردا عن الامتداد العرضي والعمقي بل لا يمكن ان نتخيل النقطة بل لا بد ان نتخيل لها امتداد
وان كان قليلا جدا في الطول بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا لا نقطة
وكذا لا يمكن تخيل الخط لانه لا يمكن ان نتخيل بعدا ممتدا في جهة واحدة فقط بل لا بد ان
نتخيل له امتداد عرضي بل عمقي ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا وكذا
يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان نتخيل بعدا ممتدا في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد
العمقي بالمرة بل لا بد ان نتخيل له عمقا وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل على هذا التقدير
ايضا جسما لا سطحا فهذه الامور اعني النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه
كلي ولا يمكن تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا يشهد بذلك كله الوجدان
الصحيح قوله وفيه نظر لانه قد مر انفا انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وعوارضه
وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح وعوارضه وهذا القائل ايضا مصرح بذلك وتختلف
الجوهرية عما يقع في جواب ما هو في كل واحد بعضها عرضية والبعض مع بقاء المتقدم وانتقاء
الثاني للبرهان وثبوت الكرة المتقدم والانتقال الى عرض والتقوم فيعطي عرضية الجسم
التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اولا وان يبين عرضية انواع الكم فاقام دليلا
عاما في الجميع اولا ودلائل خاصة كل واحد منها مختص بنوع منها ثانيا واما الدليل العام
فتقريره ان معنى الجوهرية قد تختلف عما يقع في جواب ما هو عند السؤال عن هذه الانواع
اعني الخط والسطح والجسم والزمان والعدد فيكون هذه الانواع اعراضا لانها لو
كانت جواهر لما تخلف معنى الجوهرية عما يقال في جواب ما هو عند السؤال عنها واعترض عليه
بان بطلان التالي ممنوع حتى يقوم برهان وانما ذكر في تعريفها هذه الامور مما تختلف معنى الجوهرية

عنه فجاز ان تكون من قبيل الخواص التي لا يقال عليها في جواب ما هو واما الدليل الخاص بالجسم
التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية المتخصصة فان الشمعة المتخصصة
بعينها تتبدل مقاديرها على وفق تبدل اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار
مخصوص ممتد في الجهات الثلث على نحو واحد بحيث يمكن ان نفرض في داخلها نقطة تتساوى
جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها واذا كعبت كان لها مقدار على غير ذلك النحو واذا
طولت تتفاوت مقاديرها بحسب غايات التطويل مع ان الشمعة المتخصصة باقية بعينها في
الحالات كلها ما طرأ عليها انفصال فذلك المتبدل ليس معدوما قطعا ولا متعلقا بظواهر
الشمعة كالشكل بل بماهيتها جميعا وليس جوهرا والا لكان جزءا منها وتبدل شخصها بتبدله
ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فهو عرض سار فيها في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فقد ثبت
وجوده وعرضيته واعترض عليه بان الجسم التعليمي القائم بالشمعة واحد لا يتبدل فيه امر
الا تتوارد عليه سطوح واشكال مختلفة واجيب بان المتبدل ليس متعلقا بظواهر الشمعة
فقط بل متعلق بما فيها ايضا فالمتبدل ليس مقتصرا على السطوح والاشكال والحاصل ان الابعاد
الجسمية الثلثة اعني الطول والعرض والعمق تختلف في تلك الصورة زيادة ونقصانا ويختلف
بحسب اختلافها الجسم التعليمي ويمكن ان يناقش بان الجسم التعليمي انما يكون تعينها بتعين مساحتها
والمساحة في جميع تلك الصور واحدة لا تختلف لكن المتبدل اذا انتفت بالتخلخل والتكاثف
لا يتوجه هذه المناقشة واعترض ايضا بانه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى فان من قال به وتركب
الجسم منه يقول ليس هنا تبدل المقادير بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة فتتبدل
اوضاعها وبذلك تختلف اشكال الجسم ويمكن جعل هذا الدليل عاما متناولا للسطح والخط
بان يقال انهما ايضا يتبدلان مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب مثلا اذا جعل ذا عشرين
قاعدة مثلثات فلا شك ان السطوح الستة والخطوط الاثنى عشر التي كانت في المكعب
قد تبدلت الى السطوح العشرين والخطوط الثلثين والجسم الطبيعي بحاله لم يتبدل بعد
واما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي والتناهي
لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته للجسم يفتقر الى برهان ولذلك المتكلمون قوما ان يتصوروا

جسما غير متناه وما يكون اثباته للشيء مفتقرا الى البرهان لا يكون مقوما له فالسطح الحاصل
للجسم بسبب التناهي اولى بان لا يكون مقوما للجسم لا يقال ما ثبت للشيء بسبب امر خارج عنه لا يكون مقوما
له لا يقال ثبوت الشيء وتحققه انما بعلته وعلة الجزء قد يكون خارجة عن الكل لانا نقول
الكلام في ثبوت الجزء للكل لا في ثبوته في نفسه ولا شك ان الجزء ثابت للكل ولو قطع النظر
عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا للكل بسبب امر خارج لم يكن كذلك واعترض عليه بان مقوم
الشيء انما لا يكون ثابتا له بالبرهان اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه واما اذا كان متصورا
بالوجه فيجوز ان يثبت له مقوماته بالبرهان الا يرى انهم استدلوا على جوهرية النفس
الناطقة مع زعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذروا عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا
بكنهها وقد يقال ان التناهي لا يكون من مقومات الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم
وانتفائه فهو امر عدمي فلا يكون جزءا لامر موجود واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الجسم
يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما له
بل يكون عرضا قائما به واعترض عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم مطلقا ولا للجسم الذي
لم يوجد فيه ولا يدل على انه ليس مقوما للجسم الذي يوجد فيه واستدل تارة على عرضية السطح
والنقطة بانهما صفتان للجسم التعليمي الذي هو عرض فهي بالعرضية اولى وتارة بان هذه الا
على تقدير وجودها يحتمل ان يكون جواهر لما تعلم من استحالة الجزء وما هو في حكمه فيكون
اعراضا واما الدليل المختص بالزمان فتقريره ان الزمان في تقومه مفتقر الى الحركة لانه مقدارها و
المقدار مفتقر الى المتقدر والمفتقر في تقومه الى المتقدر العرضي عرض واما الدليل المختص بالعدد
فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم بالاعراض كلها يكون عرضا قطعا
واما اذا كان بعض الاجزاء فقط عرضا فلا يلزم كونه عرضا كالسرير فقوله وتخالف الجوهرية الى قوله تعطي عرضيته
اشارة الى الدليل العام وقوله والتبدل الى قوله يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد
اشارة الى الدلائل الخاصة وفي كلامه لف ونشر مرتب فان التبدل مع بقاء الحقيقة متعلق بالجسم التعليمي وانتفاء
التناهي الى برهان متعلق بالسطح وثبوت الكرة الحقيقية متعلق بالخط والافتقار الى العرض متعلق بـ
الزمان والمتقوم به متعلق بالعدد ولبعض الافاضل اعتراض هنا فان اتصفت بها مع قطع الاضافة
نوع ما

السطح طرف الجسم والخط طرف للجسم والنقطة طرف الخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام ام

واختار المص انها ليست باعدام لكنها متصفة بالاعدام مع نوع من الاضافة هذا التقدير لا

يقضي عدميتها لجواز اتصاف الوجودي بالعدمي اما انها ليست باعدام فلوجوه منها ان الاطراف

السطح طرف الجسم والخط طرف السطح والنقطة طرف للخط وقد اختلفوا ينتهي بها ما له الاطراف

اعني الجسم والجسم ذو وضع فما ينتهي به ذو وضع اعني الاطراف يكون ذوات اوضاع لامتناع

ان ينتهي ذو وضع بما لا وضع له واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع لا يكون اعداما لان قبول

الاشارة لا العدم واعترض عليه بان الاعدام قد يشار اليها تبعا لمحالها هذا انتهى بواسطة

الاشارة الى الاعمى فلم لا يكون الاطراف كذلك ومنها ان الجسم اذا انتهى في احدى جهاته فقط

فلا شك انه يوجد هناك شيء ممتد في جهتين وهو السطح واذا انتهى السطح في احدى

جهتيه فقد يوجد هناك شيء ممتد في جهة واحدة وهو الخط واذا انتهى الخط في

امتداده يوجد هناك شيء لا يمتد في جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة ومنها ان الجسمين

الذين لا مفصل بين شيء منهما اعني يكون كل منهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا بظواهرهما

طولا وعرضا فما تلاقيا به كل واحد منهما الاخر لا يكون معدوما لاستحالة تلاقي الموجود

بعدم بل هو موجود منقسم في الطول والعرض وهو كذا دون العمق ولا يلزم التداخل

العمقين فالكون التلاقي في بعض فرض انهما ملاقيان عليه وقس على ذلك اثبات الخط بتلاقي

السطحين والنقطة بتلاقي الخطين واما انها متصفة بالاعدام مع نوع من الاضافة فلان السطح

مثلا يوصف بان الجسم ينتهي به وينقطع عنده والانتهاء امر عدمي يعرض للسطح بالاضافة

الى الجسم وكذا الحال في الخط والنقطة واستدل على ان الاطراف ليست بموجودة بان

الاطراف نهايات والنهاية عدمية وبان السطحين اذا تلاقيا عند تلاقي الجسمين فلا

يخلو اما ان يكون احدهما ملاقيا للاخر باسره وحينئذ يلزم التداخل او لا باسره وحينئذ يلزم

انقسام السطح عمقا وكذا الخطان اذا تلاقيا عند تلاقي السطحين يلزم التداخل على

تقدير الملاقاة بالاسر او الانقسام عرضا على تقدير الملاقاة لا بالاسر وكذا النقطتان

اذا تلاقيا عند تلاقي الخطين يلزم التداخل او الانقسام واجيب عن الاول بان الاطراف

ليست نهايات بل امور معروضة للنهايات كما ذكرنا وعن الثاني بانه لا امتناع في تداخل السطحين

من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح

لا حظ له من العظم والصغر من جهة العمق لكن تمتنع تداخلهما في جهة العرض والطول الا ان

السطح يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة

العرض والعمق اذ لا حظ للخط من العظم والصغر بحسبهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة

الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حظ للنقطة من العظم والصغر من

جهة والحاصل ان امتناع التداخل انما هو بسبب الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف

بهما لا امتناع التداخل والجنس معروض التناهي وعدمه يعني ان التناهي واللاتناهي من

عدم الملكة من عوارض الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل والمنفصل فان التناهي

يوصف به الكم ولا يوصف به غيره الا بسبب مقارنة الكم وانما ذكره ههنا ولم يذكره

عند ذكر لواحق الكم للعلاقة بينه وبين الاطراف وهي انما انما يعرض للكم المتصل

وهما اعتباريان لانه يوصف بها الامور التي لا تحقق لها في الاعيان النوع التاسع

الاعراض النسبية الكيف ويرسم بقيود عدمية مخصصة جملتها بالاجتماع لا طريق

الى تعريف الاجناس العالية الا بالرسوم انما قصد اذ لا يتصور لها جنس وحينئذ

ولا فصل لما تقدم من ان ما لا جنس له لا فصل له ولم يظفروا للكيف بخاصة شاملة سوى

المركب من العرضية والمغايرة للكم والاعراض النسبية الا ان التعريف بها كان تعريفا

للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى

من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر الخاصة التي هي اجلى وقالوا

هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فخرج بالجوهر الكم والاعراض النسبية ومن جعل

النقطة والوحدة من الاعراض دون الكيف زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة اخراجا

عنهما ولا حاجة الى زيادة قيد الاولية كما فعل بعضهم حيث قال اقتضاء اوليا لادخال

العلم بالبسيط حيث يقتضي اللاقسمة لكن ليس هذا اقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق

لان قولهم لذاته يغني عنه فما ذكروه رسم الكيف بقيود عدمية كل منها غير مخصص به

تمم

ويكون جملتها بالاجتماع مختصة واقسامه اربعة اى اقسام الكيف اربعة الكيفيات
المحسوسة والكيفيات الاستعدادية والكيفيات النفسانية والمختصة بالكميات والتعويل في هذا
الحصر على الاستقراء ومنهم من اراد اثباتها بالترديد بين النفي والاثبات فذكروا وجوها
منها ان الكيف اما ان يختص بالكم او لا الاول الكيفية المختصة بالكميات والثاني اما محسوس باحدى
الحواس الظاهرة او لا والاول الكيفية المحسوسة والثاني اما استعداد نحو الكمال وهو
الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفية النفسانية فيقال لم قلت ان الكمال الخارج
من القسمة هو الكيفية النفسانية ولم لا يجوز ان يكون ذلك الكمال يعرض لذوات الا
نفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة ولا يكون حقيقة
استعدادا جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غاية الامر عدمه
فالمآل الى الاستقراء فليعول عليه اولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك
بان يكون للنفوس وللاجسام من حيث انها ذوات الانفس او لا يتعلق بوجود النفس الاول
الكيفية النفسانية والثاني اما ان يتعلق بالكميات او لا الاول هو الكيفية المختصة بالكم والثاني
اما استعداد او فعل الاول الكيفية الاستعدادية والثاني الكيفية المحسوسة فيقال لم قلت
ان الاخير اعني الفعل هو الكيفية المحسوسة لا يجوز ان يكون كيفية هي بالفعل دون
الاستعداد ولا يكون محسوسا فالحق ما بدانا بالكيفيات المحسوسة لانها اظهر الاقسام الاربعة
اما انفعاليات او انفعالات الكيفية المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة
العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها ولكونها بخصوصها او بعمومها تابعة للمزاج الحاصل
من انفعال العناصر في الخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والترمس كما في البسائط مثل حرارة
النار فان النار ليست لها لا يتصور فيها المزاج وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث
هي قد يوجد تابعة للمزاج كما في الفلفل وهذا معنى قولهم بشخصها او بنوعها والا فا
لحرارة ليست نوعا لحرارة النار وغيرها لا حقيقيا ولا اضافيا وان كانت غير راسخة
كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل
فسميت بها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على ذلك المشابهة وتبعا لهذا القسم نذكر

القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات كما مر ولو التفرقة بين القسمين فنقض من الاسم
شيء والحق الباقي عليهما على قصور فيه وعدم ثباته وسرعة زواله وهي مغايرة للاشكال
زعم جمع من الاوايل ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا ان الاجسام تنتهي في تحليلها
الى اجزاء اصلية قابلة للانقسام الوهمي دون الفعلي فزعموا ان تلك الاجزاء التي
الاشكال فالاجزاء التي يحيط بها اربع مثلثات يكون متحدة الاطراف متفرقة لا تصال
العضو فيحس منها بالحرارة التي يحيط بها ستة مربعات يكون غليظ الاطراف غير نافذة
في العضو فيحس منها بالبرودة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع الاجزاء صغارا ويكون
شديد النفوذ فيه عند هو الحريف والذي يملأ في هذا التقطع هو الحلو وكذلك
القول في الالوان فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع متفرق للبصر هو الابيض والذي
ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط هذين النوعين من
الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد والبياض وقال جماعة من المتكلمين ليس في النار
حرارة ولكن الله تعالى اجرى عادته بخلق الحرارة في العضو عقيب مماسة النار وكذا الكلام
في الطعوم والروائح والالوان قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية
والاستدلال على الضروريات عبث لكن المشائين ابطلوا قول القدماء بوجهين احدهما
ان الاشكال ملموسة اى مدركة باللمس في الجملة والالوان والطعوم والروائح غير مدركة
باللمس فالاشكال مغايرة لها وثانيا فسرنا الملموسة بما ذكرنا ليندفع ما يقال انا لا نسلم كون
الاشكال الملموسة باللمس هو السطوح واما الهيئة الحاصلة من احاطتها فمبصرة لا ملموسة
فان قيل لا ندعي ان الاشكال نفس هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف الاشكال يوجب
هيئات حاصلة في الحواس والمحسوس هو تلك الهيئات فقط ولا امتناع ان يكون اختلاف
الاشكال مفيدا لالة البصر شيئا ولالة اللمس شيئا آخر وليس في الخارج كيفية محسوسة مغايرة
لنفس الشكل وما ذكرتم من القياس لا يدل على نفيها اجيب بان تلك الهيئات الحاصلة في الحواس
ليس نفس الاشكال لان الاشكال ملموسة والهيئة الحاصلة في الباصرة والذائقة والشامة
ليست ملموسة واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال في الحواس جاز وجودها في الاجسام

الخارجة ويرد هذا الجواب بمنع الملازمة وعلى تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت
كيفيات في الاجسام الخارجية لا نبوتها فيها والوجه الثاني لابطال القنا هو ان هذه
الكيفيات اعني الالوان والطعوم والروائح والحرارة واخواتها متضادة والاشكال
ليست متضادة واعترض عليه بانه ان اراد بالتضاد والتضاد المشهوري فلا نم ان
الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اراد به التضاد الحقيقي فهو في الكيفيات انما يكون
بين الاطراف فيلزم مما ذكرناه ان لا يكون الاشكال كيفيات هي الاطراف فجاز ان
يكون كيفيات هي اوساط والجواب عنه بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي واجناس
تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقي فيتغايران قطعا ليس بشي لان ذلك انما يدل على
تغاير جنسي الشكل والكيف وهو غير مفيد ههنا اذ لا يدفع جواز اتحاد الكيفيات
المتوسطة بين الاطراف مع الاشكال كما ادعاه المعترض وهذا معنى قوله لا اختلافهما
بالحمل اي يحمل شي على الاشكال ولا يحمل على هذه الكيفيات وبالعكس اعني يحمل شي على
هذه الكيفيات ولا يحمل على الاشكال اما حمل الشي على الاشكال دون هذه الكيفيات
فهو ان الاشكال ملموسة بالجملة وهذه الكيفيات ليست بملموسة كما ذكرنا في الوجه
الاول واما حمل الشي على هذه الكيفيات دون الاشكال فهو ان هذه الكيفيات
متضادة والاشكال ليست متضادة كما ذكرنا في الوجه الثاني وانه هذه الكيفيات
المحسوسة مغايرة للمزاج لعمومها اشارة الى رد من زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج
كما في النبات والمزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فيكون اعم من المزاج فيكون مغايرة
له لان العام مغاير للخاص واما ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلانه لا معنى
للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل المادة مثلا التي تسخن بالقياس الى البرودة
وتبرد بالقياس الى الحرارة فهي بالحقيقة من جنس الحرارة والبرودة فيكون كيفية ملموسة فمنها
اوايل المحسوسات الملموسات تسمى اوايل المحسوسات بوجهين احدهما ان القوة اللامسة
يعم جميع الحيوان فلا يخلو حيوان عن هذه القوة وقد يخلو عن ساير الحواس الظاهرة كالخراطين
الفاقد للباقي الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر والحكمة في ذلك ان بقاء الحيوان موضع

وذلك لانها اعم من المزاج لان الكيفية الملموسة فيكون قد يحصل بدون المزاج

باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه وذلك بادراكها ولذلك
جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه فالحكمة تقتضي ان لا يخلو حيوان عن هذه القوة
واما باقي المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فجاز الخلو عنها والثاني ان الاجسام العنصرية
قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة
والحكمة في ذلك ان الابصار لما توقف على توسط جسم فلا بد ان يكون ذلك الجسم خاليا
عن الكيفية المبصرة والا لاشتغلت الحاسة بكيفيته فلا يدرك كيفية الجسم الآخر على ما ينبغي
وكذلك الذوق يتوقف على تكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم واختلاطهما بتي
من اجزائه وايصالها اياه بالنفوذ الى الذائقة فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة
والا لما يحصل الاحساس التام بذلك الطعم بل يحس بطعم مركب وكذا الشم يتوقف على جسم
يكيف بكيفية ذي الرائحة لما ذكرنا وهكذا السمع يتوقف على جسم توسط جسم يحمل الصوت
اليه فلا بد ان يكون في نفسه خاليا عن الصوت والا لا يحمله كما ينبغي فلم يحصل الاحساس
التام واما اللمس فلا حاجة به الى توسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات المحسوسة وهي الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة كما ان الملموسات اوايل المحسوسات لما عرفت كذلك هذه الكيفيات
الاربع اوايل الملموسات لانها مدركة اولا وبالذات وما عداها اعني اللطافة
والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف والخفة والثقل يدرك بتوسطها
وهذا معنى قوله والبواقي منتهية اليها وما يقال ان الخشونة والملاسة ملموسان
بلا واسطة قد يجاب عنه بانهما من الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات مفرقة
للمختلفات اعلم ان الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات غنيتان عن التعريف فما ذكروه من
خواصهما لم يقصد به تعريفهما بل قصد به بيان احكامهما فالعاشر ان الحرارة
افادة الميل المصعد وبواسطة التحريك فان المركبات لما كانت مركبة من اجسام مختلفة
اللطافة والكثافة وكلما كان الطف كان اقبل للخفة الحاصلة في الحرارة فان الهواء اسرع
قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع فيه من الارض لاجرم اذا عملت الحرارة في المركب بادر
الى الصعود الالطف من اجزائه ثم الالطف دون الكثيف ما لم ينفعل الابطى وربما

لم تفده الحرارة خفة تقوى على تصعيده فيلزم من ذلك تفرق الاجسام المختلفة الطبايع
التي منها تركيب ذلك المركب ثم يحصل عند تفرق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع المتشاكلات
لان تلك الاجزاء بعد تفرقها يجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها تقتضي تحركها الى
امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في الالسنة
فالحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام
فنسب الاجتماع اليها كما ينسب الافعال الى معداتها فلهذا السبب قيل ان الحرارة من شانها
تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان في المركب الذي لا يكون
بسايطه شديدة الالتيام اما الذي يكون التيامها شديدة فلا يخلو اما ان يكون اللطيف
والكثيف فيه قريبين من الاعتدال اولا وعلى الاول اذا قوى على الحرارة فيه حدث حركة دورية
كما في الذهب لان النار لا يفارقه لان الالتيام بين بسايطه شديد جدا فكلما مال اللطيف
الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار فحدثت حركة دورية وعلى الثاني ان كان الغالب هو
اللطيف يصعد بالكلية واستصحب الكثيف كالنوشادر وان كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن
غالبا جدا حدث سيلان كما في الرصاص او تليين كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في
الطلق والنورة حدث مجرد سخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال تعين على التيامها اعني
الاكثر من الاستعانة بما يزيده اشتعالا كما في الكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى
عن الخلق وعدم حصول التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات على المانع لا ينافي
كون هذه الافعال خاصيتها لان هذه انما يكون عند تحقق الشرايط وارتفاع الموانع
وايضا افعال الطبيعة الواحدة يختلف بحسب اختلاف القوابل وما ذكروا ان الحرارة تجمع
المتشاكلات وتفرق المختلفات انما هو اذا اثرت في المركب اما اذا اثرت في البسيط فقد يحصل
منه تفريق المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء يتحرك بطبعه
وبما يفيده الحرارة من الخفة الى العلو ويختلط ويلتزق بذلك الهواء اجزاء مائية منعا
فتصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا فالحرارة يكون مفرقة للمتشاكلات في الاجزاء المائية
والبرودة بالعكس اي جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في المركب المتخالفة الاجزاء اوجب

تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت من تفارقها فالحرارة توجب تسييل
الرطوبات المنجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب
انجمادها وتكاثفها وانضمامها وهما متضادتان اشارة الى رد من جعل
البرودة تقابل الحرارة تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست عدم
الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك بل التقابل بينهما
التقابل التضاد ويطلق الحرارة على معان اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة
الحرارة يطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة في جرم النار وثانيها
الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة من تاثير مسامتة الشمس
او قرب مسامتتها وثالثها الحرارة التي توجبها الحركة ورابعها الحرارة
في بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة في احوالها كالجذب والدفع والهضم
وغير ذلك ولذلك نسب اليها كدائية البدن وافلاطون يسميها نار
الالهية وهي المسماة بالحرارة الغريزية وقد اختلف فيها الاراء فذهب
جالينوس الى انها الحرارة النارية العنصرية المستفادة من المزاج وذلك لان
النار اذا خالطت سائر العناصر وحصل منها مركب فكان ذلك
المركب طبيعيا واعتدالا وقواما ولم تبلغ في الكثرة الى حيث يحرقه ويبطل قوامه
ولا في القلة الى حيث يعجز عن الطبخ الموجب لاعتدال حتى يبقى المركب معه
فجا ما يحصل بسبب ذلك الجزء الناري لذلك المركب الاعتدال والقوام اللذين
يليق حصولهما بذلك المركب تدفع ايضا الوارد على المركب بالمضادة
كذلك يدفع ايضا الحار الغريب الوارد على المركب لاجل ان الحار الغريب اذا
حاول تفريق المركب فالحرارة الغريزية تدفع اتم تفيد المركب من الالتصاق
الحاصل بالطبخ والنضج فعلى هذا التفاوت بين الحرارة الغريزية ليس بالماهية
بل التفاوت بينهما كون الغريزية جزء من المركب وكون الغريبة ليست كذلك

فالحرارة الاربعة

اقسامها

مستفادة من الكواكب والحرارة المزاجية ... ليست الا الحرارة الغريزية ... من المزاج

فذلك المركب الجزء الناري الذي شانه ونفعه ... هو الحرارة الغريزية ...

والحرارة الغريزية

تحقيق في الحرارة الغريزية والغريبة

حتى لو فرضنا ان الحرارة الغريزية صارت جزءاً من المركب والحرارة الغريزية خارجة
عنه كانت الغريزية عند ذلك يفعل فعل الغريزية والغريزية تفعل فعل الغريزية
وذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع والحقيقة لباقي اقسام الحرارة
وان هذه الحرارة انما يستفيدها المركب بالفيضان عليه كما يفاض النفس والقوى
على ما حكى الشيخ عنه في حيوان الشفاء انه قال الحرارة التي بها يقبل البدن
علاقة النفس ليست من جنس الحار الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس الحار الذي
يفيض من الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء
لانه ينبعث عنه انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفيتها حصل للمركب نوع
وحدة وبساطة بها يناسب البسائط السماوية فيفاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب
وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس وفرق بين الحار السماوي
وبين الحار الاسطقسي فتلك الحرارة تتبعها الحيوة التي لا تتبع الحرارة النارية
واستدل ارسطو بان اثار الحرارة النارية مباينة بالذات لاثار الحرارة السماوية
بوجوه ثلثة الاول ان حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض القماش وحرارة
النار ليست كذلك الثاني ان حرارة النار عندما تقوى على الفواكه يحرقها
واما تلك فاذا استولت على الفواكه انضجتها ولذلك يعسر ادراكها بنار
ادراكها في البلاد الحارة على ادراكها في البلاد الباردة الثالث ان
الاعشى يبصر في ضوء الشمس ولا يبصر في ضوء النار ولما صار لوازم هذه غير
لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحرارة السماوية
غير الحرارة النارية والغريزية من جنس الاولى دون الثانية لان الحرارة الاسطقسية
متى افرطت وقويت اوهنت القوى وافسدت افعال البدن واما تلك فمهما
اشتدت كما في الشبان اذا ادت الافعال الطبيعية جيدة وايضا الغريزية
يفارق البدن مع مفارقة النفس الناطقة ولا الحرارة الاسطقسية تبقى بعد

الاسطقسي

المفارقة بدليل ان بدن الميت يعدم ما كانت يلمس ويدرك من الحرارة في
بشرته ويتعفن بدنه وينتفخ انتفاخا عظيما ولو كان في وسط الجمد والثلج
لئلا يقال ان الحرارة التي عفنته ونفخته استفادها من خارج وذلك
ان العفونة هي حركة الاجزاء النارية التي لم تستحكم امتزاجها بما امتزجت به
من الاجزاء الرطبة الى الانفصال فتحيل ما تلقاه من الهوائية بحركتها الى الطبيعة
النارية فتزيد بذلك وتستولي فتسخن بها الرطوبة وتغلي عليها بانفصال
لطيفها عن كثيفها فيتحلل المتخلخل اما الى البسائط الاولى ولا يبقى مزاج ويبقى
بقية لا تستولي عليها العفونة اما لنقصان الرطوبة او لجودة الامتزاج فلا
تحرك اجزاؤها الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية موجودة بعد
الموت والحرارة الغريزية التي كانت تمنعها في مدة الحيوة عن ان تستولي
على رطوبات البدن فتعفنها مفقودة وليس هذه الحرارة موجودة في
الحيوان فقط بل في النبات ايضا لانها لا تتعفن الثمرة في شجرها كما تتعفن
اذا قطعت منها بل تنضج ايضا نضجا من فعل حرارة مثلها الا انها لا تظهر
في لمسه ظهورها كما في الحيوان واعلم ان اطلاق لفظ الحرارة على تلك
المعاني الاربعة ليس بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم بل هو لمفهوم واحد هو
الكيفية الملموسة المخصوصة والظاهر انها جنس تحته انواع اربعة والمفهوم
من عبارة المصنف ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية المحسوسة وعلى معان اخر غيرها
ولا اعرف له وجها غير ان يقال ان الحرارة يطلق على الكيفية الملموسة وعلى
الحرارة الغريزية التي لا تدرك باللمس وعلى الحار الغريزي ايضا وهما ليسا
من الكيفيات الملموسة لان الثاني جوهر والاول ليس مما يدرك بحس اللمس
ويمكن ان معناه ان الحرارة يطلق على معان اخر مع الكيفية المحسوسة من النار
في الحقيقة مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية الفائضة من الكواكب

فيتحلل المزاج

والمادنة من الحركة ففي غاية التمحل اذ لا قرينة مخصصة الكيفية بالمحسوسة

من النار والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل لا شك ان الماء رطب وله

وصفان احدهما سهولة الشكل والثاني سهولة الالتصاق والانفصال

فبعضهم عرّف الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقال كيفية تقتضي سهولة

التشكل بشكل الحاوي الغريب واورد عليه بانه يقتضي ان يكون النار ارطب

العناصر لكونها الطفها ولم يقل به احد واجيب بان سهولة التشكل في

النار التي يلينا بسبب مخالطة الهواء والنار الصرفة ليست كذلك واللطافة تطلق

على معان اربعة رقة القوام وقبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة

التأثر عن الملاقي والشفافية وكون النار الطف العناصر بالمعنى الرابع

سلم لكنه لا يقتضي قبولها للتشكل فان السماوات شفافة وليست قابلة للتشكل

واورد عليه ايضا بانه يقتضي ان يكون الهواء رطبا بل ارطب من الماء وانه

باطل لاتفاق الكل على ان الرطب اذا امتزج باليابس افاده استمساكا

عن التفتت والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكا واجيب بان الحكماء

متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر من الاتفاق فانما هو من العوام لكن بقي

لزوم كون الهواء ارطب من الماء ويمكن الجواب عنه بان ذلك انما يلزم ان

لو كانت الرطوبة مفسرة بالسهولة المذكورة فانها في الهواء ازيد منها في الماء

لكنها كما مر ليست مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها وكون الكيفية المقتضية

للسهولة المذكورة في الهواء ازيد منها في الماء ممنوع فان قيل زيادة الاثر دليل

على زيادة المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم تكن في الهواء ازيد منها في الماء

لم يكن السهولة في الهواء ازيد منها في الماء قلنا زيادة الاثر كما يكون بحسب المقتضي

يكون بحسب القابل ايضا وجرم الهواء لكونه ارق قواما من جرم الماء اقبل للسهولة

المذكورة والآخرون عرفوها باعتبار الوصف الثاني كيفية تقتضي سهولة

التصاق الجسم بغيره وسهولة انفصاله عنه واورد عليه بانه يلزم ان يكون

ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب من الماء وهو باطل قطعا

واجيب بان العسل ادوم التصاقا واشد من الماء لا انه اسهل التصاقا منه ونحن لم

نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد وادوم التصاقا

ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم

منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل اسهل التصاقا من الماء بل

الامر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة سهولة الانفصال وليس العسل اسهل انفصالا

من الماء قال الامام الرطوبة بذلك المعنى لو سلم انها وجودية فلا نسلم انها ليست

محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بهذا المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت

رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء ايضا محسوسا وكان يجب ان لا

يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء

صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية

محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد قال ابن سينا في فصل استعدادات الشفاء

انها محسوسة وفي كتاب النفس منه انها محسوسة فلعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال

غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة واعلم ان الرطوبة بالتفسير الثاني يقابلها البلة ويقابلها

الجفاف وهو عدم البلة عما من شانه ان يكون مبتلا وهي مخصوصة بالماء لا توجد في الهواء

وما اشتهر من ان خلط الرطب باليابس يفيده استمساكا انما هو في الرطب بهذا المعنى

وقد يطلق البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك على جسم رطب بالمعنى الثاني جار على

ظاهر جسم اخر ويسمى هذا الجسم الاخر مبتلا فان نفذ في اعماقه وافاده لينا لا

يسمى مبتلا بل منتقعا واليبوسة بالعكس فعرفها كيفية تقتضي صعوبة التشكل

بشكل الحاوي الغريب وهما متغايران للين والصلابة فان اللين كيفية

تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه

ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله التفرق بسبب الرطوبة وتماسكه

بسبب اليبوسة والصلابة ما يقابله فيكون من الكيفيات الاستعدادية قال الامام قد ظن

في امرين انهما من الكيفيات الملموسة وليسا كذلك الاول الخشونة عبارة

عن اختلاف الاجزاء في ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتيا وبعضها غائرا

والملاسة عبارة عن استوائها فهما من باب الوضع والثاني اللين والصلابة

وليسا من الملموسة ايضا لان اللين هو الذي يتغمز وذلك انما يتم بامور ثلثة

الاول الحركة الحاصلة في سطحه والثاني تغير الشكل التقعير المقارن بحدوث

تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول ذينك الامرين والاولان ليسا من

اللين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك واما الثالث فهو من باب

القوة واللاقوة والصلابة فيها امور اربعة الاول عدم الانغمار وهو عدمي والثاني

الشكل الباقي وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة وليست

بصلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذا

في الرياح القوية مقاومة ولا صلابة والرابع الاستعداد نحو اللاانفصال وذلك

من باب القوة واللاقوة والثقل كيفية يقتضي بها حركة الجسم حيث ينطبق مركزه الى

مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس ويقالان بالاضافة باعتبارين

من الكيفيات الملموسة الثقل والخفة وكل منهما مطلق واضافي والثقل المطلق كيفية

يقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز الثقل نقطة

يتعادل ما على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة

الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر الفلك ويطفو فوق العناصر والثقل

الاضافي يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر

المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا

مثل الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء الثاني كيفية يقتضي بها الجسم ان

يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز وهذا مثل الماء

يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كانت الارض سابقة الى المركز والخفة الا

يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك اكثر المسافة

الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا

مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء الثاني كيفية يقتضي حركة

الجسم بحيث اذا قيس الى النار سابقة الى المحيط مثل ما ذكر في الثقل الا

بالاعتبار الاول يقتضي ان يكون مسافتا مكاني النار والهواء اعظم من مكاني

الماء والارض وذلك مما لم يبرهن عليه بل ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار

الاول يقتضي ان يكون الامر بعكس ذلك اي يكون مسافة مكاني الماء والارض اعظم

من مسافة مكاني النار والهواء وانه متناقض وبيّن ذلك بانه ان فرض جزء من الماء

مماسا الفلك القمر ثم خلي وطبعه يتحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون

قد قطع مسافة مكاني النار والهواء وان فرض محدب كرة الماء مماسا بمقعر

الفلك ثم خليت وطباعها تحركت الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت

ايضا تلك المسافة وان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني الماء والارض

صح ما ذكر من ان الثقيل المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا

فلا فان فرض جزء من الهواء في مركز العالم ثم خلي وطبعه يتحرك الى ان يتصل به

مقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكاني الارض والماء وان فرض كرة الهواء

بحيث يكون مركزها مركز العالم تحت كرة الماء والارض ثم خليت وطباعها

تحركت الى ان يماس مقعرها محدب كرة الماء فقد تحركت ايضا تلك المسافة

فان كانت المسافة اكثر من مسافة مكاني النار والهواء صح ما ذكر من ان الخفيف المضاف

يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا يصح وقيل في الجواب

انا نفرض كرة الماء بحيث تماس مقعرها مقعر الفلك فانها تتحرك بطبعها
الى ان يماس مقعرها محدب الارض فتحركت في مسافة الكرة النار والهواء
والماء اذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها وانها تتحرك
بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت في مسافة كانت الارض
والماء وظاهر ان المسافة الاولى اكثر من الثانية واذا فرض كرة الهواء بحيث
يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك وبحيث يكون مركز العالم على محدبها
كان حالها على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء و
والهواء خفيفا بالقياس اليه ولما اعتبرنا ثقل الماء بالنسبة الى الهواء فقط
وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما يشتركان في اشتمال كل واحد
منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل في
الماء غالبة على حصة الخفة فيه والحال في الهواء على عكس الماء فصار
احدهما بالقياس الى الاخر ثقيلا بالقياس الى الاول خفيفا فتدبر وانت خبير بان
مدار هذا الجواب على ان ثخن ثلاثة عناصر اعظم من ثخن عنصرين بل
ثخن عنصرين اعظم من ثخن عنصر واحد لان ثخن الماء مشترك بين طرفي
النسبة في الصورة الاولى اعني الصورة المفروضة للثقل المضاف كان ثخن الهواء
مشترك بين الهواء بينهما في الصورة الثانية اعني الصورة المفروضة للخفة
المضافة وذلك مما لم يبرهن عليه بل قد سبق الى الوهم ان انحصار الاجرام الاربعة
متساوية اعني بالثخن ما بين سطحي المحدب والمقعر في المجوف وبين المحيط
والمركز في المصمت ولو سلمنا ذلك منه لم يحتج في الجواب الى هذا التطويل بان
يكفي ان يقول نفرض مقعر كرة الماء بحيث يماس مقعر الفلك ثم نفرض
انها خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس مقعرها محدب كرة

الارض فتحرك بقدر ثخن النار والهواء والماء وثمن المسافة الممتدة بين المركز
والمحيط مقدار نصف قطر الارض فقد تحرك في اكثر المسافة وان يقول نفرض
كرة الهواء بحيث يكون مركز العالم على محدبها ثم نفرضها مخلية وطبعها
فانها تتحرك الى ان يماس محدبها مقعر كرة النار فيتحرك بقدر ثخن
كرة الهواء وثخن كرة الماء ونصف قطر الارض ويبقى من المسافة الممتدة بين
المركز والمحيط مقدار ثخن كرة النار فقد تحركت في اكثر المسافة المذكورة
وبهذا القدر يندفع التناقض ويظهر الحركة في اكثر المسافة التي بين المركز
والمحيط ولا يحتاج الى ما ارتكبه من ان كل عنصري الماء والهواء مع بساطتهما
حصة من الخفة وحصة من الثقل مع وضوح بطلانه فان الطبيعة
البسيطة لا يمكن ان يقتضي امرين متضادين وكذا الى ما ارتكبه من ان
حركة كل من هذين البسيطين حركة طبيعية تارة من المركز الى المحيط واخرى
من المحيط الى المركز مع انه باطل فان عنصر الثقل المضاف اذا وجد المركز لا يتحرك
عنه بالطبع والا لزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وانه محال غاية
الامر ان الثقيل المطلق اذا صادفه يغلبه عليه ويأخذ المركز منه فيلزم حركة الثقيل
من المركز لكن لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف اذا وجد المحيط لا يتحرك
عنه بالطبع والا لزم المحذور المذكور بل يبقى فيه ما لم يصادفه الخفيف المطلق فاذا
صادفه اخرجه عن مكانه والحاصل ان الثقيل مطلقا يطلب المركز والخفيف مطلقا
يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من كل منهما اقوى واكمل مما هو في المضاف
وتحصل الجواب عما اورد على ما ذكر في الثقل الاضافي باعتبار انا اذا فرضنا ان الارض
والهواء اذا فرضنا عند مقعر النار وخليا وطبعهما تحركا نحو المركز وكانت
الارض سابقة مطلقا فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك عما اورد
على ما ذكر في الخفة الاضافية باعتبار انا اذا فرضنا ان النار والماء اذا فرضنا

الممتدة بين المركز والمحيط

من كل منهما بحيث يصير المطلق على المضاف ويأخذ المركز والمحيط

عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الماء
خفيفا مضافا وليس كذلك فان قيل على ما ذكرتم لا يصح في تعريف الثقل الا
قولهم لكنه لا يبلغ المركز في تعريف الخفة الاضافية قولهم لكنه لا يبلغ المحيط لان
الثقيل المضاف قد يبلغ المركز والخفيف قد يبلغ المحيط لان المركز والمحيط
على ما ذكرتم مكانا هما الطبيعي ومقصداهما الاصلي كما انهما كذلك بالنسبة
الثقل المطلق والخفيف المطلق قلنا عدم بلوغ المركز والمحيط باعتبار ان
المركز والمحيط فرضا مشغولين بالثقل والخفيف المطلقين وتوضيح ذلك ان
العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في امكنتها الطبيعية فاذا فرضنا ان الثقل
المضاف منها اعني الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي وذلك في غاية الخروج وكان
المراد انما يتصور بتعديه عن ثلثة عناصر اعني النار والهواء وذلك بان
يفرض مقعر الماء الذي كان مماسا لمحدب الارض مماسا لمقعر الفلك فاذا فرض
انه بعد ذلك خلي وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا يبلغ
المركز ولكن يقطع اكثر المسافة التي بينهما حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه وكذا
الخفيف المضاف اذا فرض انه قد خرج عن مكانه الطبيعي غاية الخروج وبعد
من المحيط كمال البعد ولا يتصور ذلك الا بان يفرض مركز العالم على محدبه
فاذا خلي وطبعه لزم ان يتحرك الى ان يماس محدبه مقعر كرة النار فيلزم
ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا يبلغ المحيط ولكن يقطع اكثر المسافة التي
بين المركز والمحيط حتى تصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه والميل طبيعي وقسري
ونفساني لما كان الثقل والخفة من اقسام الميل عقبهما بمباحث الميل مطلقا
وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا
لما يمنعه وهو منقسم الى ذاتي وعرضي لانه ان قام حقيقة بما وصف به فهو ذاتي
وان لم يقم به حقيقة بل بما يجاوره فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية والعرضية

والميل الذاتي ينقسم الى طبيعي وقسري ونفساني لانه حدوثه في محله الحقيقي
ان كان من تاثير امر خارج عن ذلك المحل اي مباين له في الوضع فهو قسري
كما في السهم المرمي وان كان حدوثه عن تاثير ما لا يباينه وضعا فان كان مع
قصد وشعور فنفساني والا فطبيعي سواء اقتضيته القوة على وتيرة واحدة ابدا
كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضيته على انحاء مختلفة كميل النبات الى التبريز والنمو
فالمراد بالطبيعة ههنا ما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون
شعور وارادة والمراد بالنفساني ههنا الارادي ومنهم من جعل النفساني
اعم منه من احد قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه
بذوات الانفس وربما تختلف على حسب اقتضاء النفس وبهذا الاعتبار
يسمى ميل النبات نفسانيا وتخص الطبيعة بما يصدر عنها الحركات على نهج واحد
دون شعور وارادة وهو العلة القريبة للحركة اي هو سبب مقتضي للحركة
اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع وباعتباره يصدر
عن الثابت مقبرتو يريد ان يبين ان الميل مما لا بد منه في الحركة وذلك لان
للحركة مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة
او القاسر الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك
شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة والضعف
ايضا ليتعين بكل واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك
الامر هو الميل وانما قيدنا المحرك بالطبيعة او القاسر لان المتحرك بالارادة
جاز ان يقتضي مرتبة معينة من الحركة بحسب ارادته المتعينة على اعتقاد ملائمة تلك
المرتبة من الحركة اياه واعترض عليه بان الميل ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب
متفاوتة ونسبة الطبيعة او القاسر الى جميعها على السوية فلا يجوز ان يستند
شيء من مراتبه الى الطبيعة او القاسر بل لا بد هناك من امر اخر يتوسط بينهما

فان قيل يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة او القاسر ويستند اشتداده
وضعفه الى امور مختلفة اما غير خارجة كقوة الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجة
كرقة المعاوق والمخروق وغلظه اجيب بانه لم لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة
او القاسر وشدتها وضعفها الى تلك الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل
قيل ليس المقصود مما ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس ولا شك ان له
مدخلا في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء يحس منه مدافعة ويعلم بالضرورة
انها يقتضي نزول الحجر بل المقصود منه بيان الحكمة في توسط الميل بين الطبيعة
والحركة اقول الكلام في انه لا يصلح لذلك واعلم ان وجود الميل في الحركة الاينية
ظ وكذا في الحركة الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل
حال السكون لا ينافي كونه آلة مقتضية للحركة فان ما احس بالميل حال السكون
علم بالضرورة كونه مقتضيا بالحركة ومختلفة متضادة ويعني ان الميلين المختلفين
متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين ميلان
ذاتيان الى جهتين مختلفين فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والاخر عرضيا
فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين كساكن السفينة
ويتحرك الى جهة حركة السفينة والا خلاف فيها انه وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين
اذا كانا الى جهة واحدة كالحجر المرمي الى جهة السفل اما اذا كانا الى جهتين مختلفين
فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان
بان يكون احدهما الى جهة والاخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة
واحدة متحركا الى جهتين مختلفين وهو باطل بالضرورة وفيه بحث لان السبب القريب قد
يتخلف عنه الاثر لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان مختلفان
يمنع كل منهما الاخر عن التحريك فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفين قيل لو اجتمع
الميلان المختلفان في جسم واحد لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة

مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين مختلفين وانه باطل لكونه متحركا اليهما معا اقول
احد الميلين المختلفين يجوز ان يكون مستفادا من القاسر كما اشرنا اليه آنفا فلا
يلزم اقتضاء الجسم بالذات للحركتين المختلفتين ومنشأ الاشتباه اشتراك لفظ الذاتي
بين المعنى المذكور هاهنا وبين ما يكون مقتضى الذات وايضا امتناع حركة الجسم الى جهتين
مختلفتين ظ في الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكمية واراد بالتضاد التضاد
المشهوري واذا كان الى جهتين متقابلتين كان بينهما تضاد حقيقي ولما كان الجهتان
الحقيقيتان اثنين انحصر الميل الطبيعي في قسمين احدهما الميل الهابط وهو الثقل والاخر
الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني فمختلفان بحسب اختلاف الحركة القسرية
والارادية هذا واقول الحق ان الاعتمادين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان
لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين ما سواهما من الميول لانهما
قد يجتمعان كالحجر المرمي الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق وذلك ظ وميلا الى جهة
السفل لانه والا لم يختلف في السرعة والبطء الحجران المرميان الى جهة الفوق بقوة
واحدة في مسافة واحدة لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا
ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادها بالفرض ولا باعتبار معاوق
داخلي اذ المفروض ان لا ميل فيه الى جهة السفل واعترض عليه الامام الرازي
بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية
في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ واستدل بوجه آخر وهو ان
الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط قد فعل فيها
كل واحد منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الاخر وليس ذلك المعاوق نفس
المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس اثر القوة
الجاذبة فانه ما لم يفعل في الجذب فعلا لم يصر مجرد قوته عايقا لفعل الاخر فاذن
قد فعل فيها كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث
لو خلي عن المعاوق لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة في تلك

الجهة بل وجود شيء يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبع
لانها تحرك نحو العلو والسفل وما فعله الجاذب ان ليس كذلك انما هو الميل
الى جهة جذب الجاذب ولولا ثبوته لتساوى ذو العائق وعادمه يريد
ان يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل ما في ذاته سواء كان
طبيعيا او نفسانيا في تقرير البرهان انه لولا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة
القسرية لتساوى حركة الجسم ذو العائق وحركة الجسم العديم العائق والتالي
ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض كاما لقسر عديم العاوق اي نفرض انه
لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما آخر فيه
ميل ومعاوقة ما يقطعها يعني انه يقطعها في زمان اطول ونكن جسم ثالث
فيه ميل اضعف من الميل المفروض اولا نسبته الى الميل المفروض اولا كنسبة الى زمان
عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض اولا فيكون في مثل زمان عديم المعاوق فتحرك
بالقسر فتساوى حركتا مقسورين ذي عائق وغير ذي عائق وقد ذكرنا في
مبحث انتفاء الخلاء ما به يعلم منه تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه من النقض
فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه وعند الآخرين يعني عند المتكلمين هو
جنس تنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل جسم جهات متعددة ويكون له
بحسب كل جهة اعتماد وتماثل ويختلف باعتبارها يعني ان الاعتمادات تتماثل
اذا كانت الجهة متحدة وتختلف اذا كانت متعددة ومنه الثقل يعني عند طائفة منهم
الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل وآخرون منهم
جعلوه مغايرا يعني عند طائفة اخرى منهم الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة
عن كثرة الاجزاء وكلما ازداد انضمام اجزائه كان اثقل ومنه لازم ومفارق
قسموا الاعتماد بمعنييه المذكورين الى اعتماد لازم وهو اعتماد الثقيل في جهة
السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو والى اعتماد مفارق وهو ما عدا الاعتمادين
المذكورين مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل و

الاعتماد الى محل لا غير لان الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى المحل ولا شيء
حلول عرض في محلين كان الاعتماد مفتقرا الى محل لا غير وهو
مقدور لنا يعني ان الاعتماد يحدث بحدث ذا اعينا ويبقى بحسب ما ذونا فيكون
صادرا بحسب قدرتنا وتتولد منه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط
وبعضها لا لذاته يعني ان الاعتماد يتولد عنه اشياء بعضها يتولد عنه لذاته
بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه بلا واسطة قد يتولد
عنه بلا توقف على شرط وقد يتولد بشرط فهذه ثلاثة اقسام الاول ما يتولد عنه
لذاته من غير شرط كالاكوان فانها متولدة عن الاعتماد بلا واسطة ولا شرط والثاني
ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها تتولد عن الاعتماد بلا واسطة لكن
بشرط المصاكة والثالث ما يتولد عنه لا لذاته ولكن بواسطة كالالم فانه يتولد
عن الاعتماد لكن لا من ذاته بل من التفريق المتولد عنه ومنها اوائل المبصرات وهي اللون
من الكيفيات المحسوسة المبصرات مطلقا سواء كان اولا وبالذات او لا ثانيا وبالعرض
قالوا الامور التي يدرك بالبصر مطلقا هي الضوء واللون والاطراف والحجم
والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون
والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه
والاختلاف وههنا امور راجعة الى ما ذكرنا فالترتيب داخل تحت الوضع
والنقوش كالكتابة وغيرها داخلة تحت الترتيب والشكل والاستقامة
والانحناء والتحدب والتقعير متعلقة بالشكل والكثرة والقلة تابعان
للعدد والضحك والبكاء داخلان تحت الشكل والحركة والبشر والطلاقة
والعبوس والتقطب داخلة تحت الشكل والسكون والبصر يدرك الرطوبة من
السيلان واليبوسة من التماسك فالمدرك بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور فهو
اللون والضوء وهذا اعني المبصر بالذات عند الجمهور هو الذي عد من الكيفيات المحسوسة
دون غيرها وقد تحقق فيما سبق معنى المبصر اولا وبالذات فالالوان في ذلك كالاضواء

والضوء

ومنهم من سمى فزعم ان المقصود من المبصرات اولا وبالذات هو الذي لا يتوقف
ابصاره على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء
لا غير لان الالوان يتوقف ابصارها على وجود الضوء وابصاره فلا يكون
مبصرا اولا ولكل منهما طرفان اي لكل من اللون والضوء طرفان اما طرفا اللون
فالبياض والسواد كما سنذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف والضوء
الاقوى ولا وجود حقيقيا اي للون حقيقة بناء على بطلان قول من زعم
انه لا حقيقة للون اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء المضيء للاجسام
الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج وزبد الماء فانهما مركبان من اجزاء مائية
وهوائية متصغرة جدا وليس بينهما تفاعل يؤدي الى مزاج يترتب عليه لون
بل تداخل تلك الاجزاء هواء واشعة فائضة من الاجرام العلوية وينعكس تلك
الاشعة من سطوح بعضها الى بعض وتراكم الاشعة بعضها على بعض والشعاع
المنعكس يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض الماء وانعكس شعاعها
الى جدار غير مستنير يرى ذلك الشعاع كانه لون بياض واذا راى الحس الشعاع
المتراكم على تلك الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين الشيء وشبهه فيحكم بانه بياض
فالامر المحسوس منهما موجود في الخارج الا انه ليس بياضا فيكون البياض فيهما
تخيلا لا متحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق كما انه عام لهذا او مثل
الثلج وزبد الماء لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية
والهوائية في الثلج وزبد الماء تفاعل وامتزاج مصحح لوجود اللون ولا يتوهم
ذلك في الزجاج المدقوق لان اجزاءه يابسة صلبة لا يلتصق بعضها
ببعض فلا يجري بينها فعل وانفعال وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج
الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع كونه ابعد من حدوث
المزاج فيه اذ لا يتصور فيه تصغر الاجزاء ولا تماسها والمزاج لا يمكن حصوله بدونهما
والسواد يتخيل بضد ذلك اعني بسبب عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم

وبالجملة الالوان تتخيل بحسب اختلاف التخلخل وتفاوت مخالطة الهواء و
الهواء الضوء ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي يوجب تخيله لما يخرج
الهواء ينبغي ان الماء اذا وصل ونفذ في اعماقه اخرج منه الهواء وليس اشفافه
كما يقعا وانحو الثياب في المبتلة مالت الى السواد فدل ذلك ان الماء يوجب
تخيل السواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد متمسكا بان البياض ينسلخ و
السواد لا ينسلخ وبان البياض يقبل جملة الالوان كلها بخلاف السواد
والقابل للشيء يجب ان يكون عاريا عنه ضرورة تنافي القبول والفعل
واعترض عليه بان السواد من الشاب ينسلخ بالشيب وبانه يجوز ان يكون
الحقيقي مفارقا والتخيلي لازما لزوال سبب الاول ولزوم سبب الثاني وبانه
انما يقبل محل البياض ما سوى البياض فيه فلا يلزم عراؤه عنه وان اريد
بالقبول الامكان الجامع للفعل فالكبرى ممنوعة والمحققون على انهما كيفيتان متحققتان
وقد يكون متخيلة ايضا وكونها متخيلة في الصور المذكورة بالاسباب المذكورة
لا ينافي تحققها بما بينا اخر كالبيض لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشف
سبب لظهور البياض لكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في
البيض المسلوق فانه يصير ابيض مع ان النار لم تحدث فيه تخلخلا وهو
هوائية بل اخرجت الهواء عنه ولهذا صار اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن
العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج ويصفى حتى يبقى الخل في غاية
الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان
فانه ينعقد ذلك المخلوط ويبيض غاية الابيضاض كاللبن الرائب ثم يجف بعد ذلك
وليس ابيضاضه لانه تشقق وتفرق ودخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض
كما لا يجف الا بعده وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والتنعيم
مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء اظهر ومما استدل به في الشفاء على حصول
البياض من غير اختلاط البياض الهواء المضيء بالمشف امران احدهما اختلاف طرق

الابتداء من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الصفرة ثم العودية ثم الى السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية

ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب منه الالوان فان لم يكن الا سواد وبياض لا الا اخذ في طريق واحد ولم يكن الاختلاف منه الا بالشدة والضعف

ولا حقيقة للبياض الا مخالطة الضوء للاجزاء الشفافة ولم يكن في تركيب السواد والا و البياض الا الاخذ في طريق واحد ولم يكن الاختلاف منه الا بالشدة

والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاف اختلاط الشفاف بالمظلم والسواد لا ينعكس بحكم

التجربة فوجب ان لا ينعكس عن الاحمر والاخضر الا ما فيه من الاجزاء الشفافة فوجب ان لا ينعكس الا البياض ولا دلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان

لا يوجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض اظهر دلالتهما على ان البياض لا يوجب ان يكون مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة معا في الصلاة ذمتين نظرا

لجواز ان يقع تركيب السواد والبياض تخيلا كان او محققا على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد

وطرفاه السواد والبياض المتضادان يعني طرفا الالوان السواد والبياض و هما متضادان تضادا حقيقيا لانهما متواردان على موضوع واحد مع

امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما يتوهم من ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغبرة فغلط لانه لو اجتمع السواد والبياض

فعند اجتماعهما لا يخلو اما ان يبقى كل واحد منهما او احدهما على صرافته او لا يبقى كل واحد منهما على صرافتهما والاقسام باسرها باطل اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما

على صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية البياض اذ المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون حاله عند الحس في زمان الاجتماع كحاله عنده في زمان الانفراد

واما الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي على صرافته

هو البياض او في غاية السواد ان كان الباقي على صرافته

هو السواد وانه يلزم عدم اجتماعهما لان الذي لم يبق على صرافته لم يجتمع مع الاخر واما الثالث فلانه يلزم ان لا يكون شيء منهما موجودا بل

الموجود لون اخر متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي كانت ثابتة له عند الحس حالة الانفراد انتفاؤه في نفسه بل

جاز ان يكونا موجودين معا ويتركب منهما لون اخر متوسط بينهما ويكون المدرك بالحس ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما او احدهما ويتوقف الالوان على الضوء

اي الضوء في ادراكها لا في الوجود يعني ان الضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيرهما من الحكماء قالوا انما يحدث اللون في الجسم عند

حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط وجوده لكن يلزم في الظلمة مستعملا ان يحصل فيه عند تحقق الضوء فيه اللون المعين واستدل الشيخ بانا لا

نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الظلمة اذ لا عائق هناك سواها والثاني باطل لان الظلمة غير مانعة من الابصار

فان الجالس في غار مظلم يرى جماعة في خارج الغار اذا اوقدوا نارا فتعين ان عدم الرؤية لانتفاء شرطهما وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم اذا اشرق

جسم ملونا بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياض ضعيف ثم اذا وقع عليه ضوء قوي يرى فيه بياض شديد واذا وقع

عليه ضوء اقوى يرى فيه بياض اشد وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة و الضعف مخالفة بالماهية يوجد كل واحد منها مع مرتبة من مراتب الضوء مباشرة

كذلك اللون في القوة والضعف ولا يوجد مع غيرها من تلك المراتب فحدس من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا

فقدت مراتب الضوء باسرها فقدت الالوان كلها وانما قلنا فحدس من ذلك ولم نقل نعلم من ذلك لاحتمال ان يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع

مرتبة من الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر اخر مجهول لنا وايضا

يجوز ان يكون للون طبقة غير مشروطة بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك

الطبقة في الظلمة فيوجد اللون في ضمنها الا ان الحدس يحكم بما ذكرنا واعترض

عليه بان التفاوت في المثال المذكور ليس الا في الجلاء اللون الواحد بالشخص

عند الحس بحسب مراتب الضوء فان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند

الحس بواسطة الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا

قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور فيتوهم من تبدل الانكشاف تبدل المنكشف

وان الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك اللون

مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح

وابين من المجموع الواصل اليه اولا توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تاملنا

في ذلك تاملا شافيا يميز اللون عن الضوء فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء

واستدل الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون بان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود

اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور وهو ضعيف لانه ان اراد بالمشروط

التوقف فمعناه وان اراد المعية او الاعم فهو غير صحيح على انه قد صرح بوجود الضوء بدون

اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وهما اي الضوء واللون متغايران حسا اي المغايرة

بينهما مستفادة من الحس وذلك لان الجسم الابيض او الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس شهد

الحس بوجود شيئين على سطح احدهما ما يختص به الحس والاخر ظله بسبب الاول وزعم

بعض الناس ان الضوء ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو عين ظهور اللون ففي

المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا لون بياض او سواد قد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق

هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ويتفاوت مراتب

الظل بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الظهور

ثم شاهد بعده ما هو اكثر ظهورا توهم ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك

بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا اتم واستدلوا عليه بان

اللامع بالليل مثل اليراعة يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه في السراج ثم السراج

يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه في ضوء القمر ثم القمر يرى ضوءا شديدا ولا يرى

ضوءه في ضوء الشمس وما هو الا لان الحس لما ضعف في الظلمة وكان اللامع بالليل

قليل الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا يقوى بنور السراج

ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر

فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها عند الحس كما ان زوالها

ليس الا خفاء الوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره قال الامام

لا يبعد ان يكون لما ذكروه تاثير في اختلاف احوال الادراكات لكنا مع ذلك ندعي

ان الضوء كيفية وجودية زائدة لان البياض والسواد قد يتشاركان في الضوء ويتخالفان

في ماهيتهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض عليه بانه يجوز اشتراك متخالفي الماهية

في ظهورهما عند الحس فالمعتمد انما شهادة الحس واما ان البلور والماء اذا كانا في الظلمة

ووقع عليه يرى ضوءه وليس لهما لون فلا يكون الضوء نفس ظهور اللون قابلان للشدة

والضعف المتباينان نوعا يعني كل من الضوء واللون قابل للشدة والضعف والقابل

للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف منه وهو المراد من قوله المتباينان

نوعا ويكون تقدير الكلام قابلان للشدة والضعف فيكون من كل منهما الاشد والاضعف

متباينان نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا

الشديد يخالف الضعيف فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة بل في امر خارج

عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية او بالعوارض والتخالط والا

لم يكن التفاوت في السوادية بل في امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في

السوادية فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف واعترض عليه

بان السوادية خارجة عن ماهيتهما لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك

من عوارض ما يقال عليه من الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول ان نسبة المميزات

وذاتياتها الى الجزئيات على السوية فان جميع الجزئيات متساوية في ان يجمعها

ذهنا وخارجا لا يتصور الا عند تحقق الماهية وذاتياتها ويرتفع بارتفاعها

المهية وذاتياتها وان المهية وذاتياتها متقدمة عليها ذهنا فلا يكون المهية

وذاتياتها بالنسبة الى شئ منها اقدم واولى واشد وتقدم بعض الجزئيات على البعض

بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالمهية فان نسبة المهية الى الجزئي المتقدم بالوجود

كنسبتها الى الجزئي المتاخر بالوجود فلا يكون المهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات

بالتشكيك بل المقول بالتشكيك من العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار

في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات متساوية في ان تعقلها ذهنا وخارجا يتصور

بدونه ولا يرتفع شئ منها بارتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون

الامر الخارجي بالنسبة الى شئ من الجزئيات اقدم واولى واشد فان منع استلزام تساوي

الجزئيات في هذه الاحوال لانتفاء التشكيك في الامر الخارجي كان المنع مشتركا والجواب

ههنا الثاني ان الامر الذي يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون

الاضعف ان لم يكن داخلا في المهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على

السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف والاقوى فيها لانتفاء

بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي يوجد في نور الشمس دون القمر ان كانت

من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النورين في نفس

المهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا الا ما بالتشكيك

نابك للشدة والضعف لان القدر الزائد اما داخل في مفهوم العارض ومهيته

فلا اشتراك للضعيف فيه واما غير داخل فلا تفاوت الا بما هو مفهوم العارض فيهما

على السواء مثلا الخصوصية التي يوجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة

في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج من معروضاته والا كان مفهوم البياض فيهما

على السواء اجيب بانه داخل في ماهية المعروض الاشد وان لم يدخل في ماهية العارض

ولا في ماهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه

في جميع المعروضات اقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت

المهية وذلك انه كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل

في مهية بعض المعروضات فلم لا يجوز في المهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد

مثلا يكون النور تمام مهية الانوار او جنسا لها ويكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا

عن حقيقة النور داخلا في هوية نور الشمس على هذا القياس ويتجه المنع ايضا لم لا يجوز ان

القدر الزائد اذا كان خارجا عن المهية كانت المهية في الكل على السواء وانما يلزم لو لم يكن

ذلك الزائد من جنس واذا اختلفت فلا عبرة بكونه داخلا في ماهية المعروض حتى

لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس شيئا واحدا كان التفاوت بحاله وانما العبرة بكونه

من جنس العارض وبزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج

وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك في المهية

وذاتياتها والحاصل انه عدم دخول القدر الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك

الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شئ من المعروضات

في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو منقوض وان لم يكن مانعا لم يتم

الدليل على امتناع تفاوت المهية وذاتياتها ومن ههنا ذهب بعضهم الى نفي

التشكيك مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت

في المهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت

الخط الاطول والاقصر تفاوت في المهية وانما في الاطول اكمل وفي الاقصر انقص

لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في مهيته وان

ادعي الفرق بين ما اذا كان ذلك القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا

في مهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته لم يكن بدفع السابق

مع ان الدليل المذكور لا يتم في اجزاء المهية لجواز ان يكون ما به تفاوت

الجنس خارجا عنه داخلا في مهية بعض انواعه وقد يستدل بان السواد الذي

في محل على حد من الشدة والضعف يوجد مثله في محل اخر فيكون كل منهما كليا لافراد

شخصية مخالفا للكلي الاخر وصفوة الجواز ان يكون كل منهما صنفا موافقا

للاخر في المهية ولو كان السواد الذي في محل جنسا لحصل ضد المحسوس من عدم بعض

لنا ان الضوء اجسام صغار ينفصل عن المضيء ويتصل بالمستضيء فكانا به متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهر وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحال واما الصغرى فلان الضوء يتحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان الى مكان آخر كما هو في السراج المنقول من موضع الى موضع وينعكس مما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضيء ومقابلة الجسم الكثيف للمضيء معد لحدوث الضوء فيه والحركة وهم وسبب التوهم بعد اما في الاول فهو ان حدوث الضوء في الجسم السافل لما كان بسبب مقابلة الجسم العالي تخيل انه انحدر من العالي الى السافل وما ذاك لو كان يتحدد اولا في وسط المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء من السرعة بحيث لا يتصور فيها ذلك واما في الثاني فهو ان حدوثه في الجسم القابل لما كان تابعا لوضع من المضيء ومحاذاته اياه بحيث اذا انتقل الى مقابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الآخر ظن انه يتبعه في الحركة وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر واما في الثالث فهو ان الضوء لما كان يحدث في مقابلة المستضيء بالغير كما يحدث في مقابلة المضيء بالذات وكان المستضيء شرطا في حدوث الضوء فيما يقابله ظن ان ثمة انتقالا وحركة للضوء من المستضيء الى ما يقابله والنقض بالظل فانه متحرك ومتنقل بانتقال صاحبه مع انه ليس بجسم بالاتفاق فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب محاذيات كان ذلك جوابا بالتأويل على بطلان هذا الرأي وجهان الاول انه لو كان الاكثر ضوءا اشد استتارا والمحسوس المشاهد خلاف المبصرات فيه ذلك فان المرئي كلما كان اكثر استضاءة كان اشد انكشافا عند البصر والى هذا الوجه اشار بقوله الحصل منه المحسوس فان الاستتار ضد الانكشاف واعترض عليه بان الحائل بين الرائي والمرئي انما يستر المرئي اذا كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع البصر فيه اما اذا كان شفافا فلا فان صفحة البلور او الزجاج يزيد ما خلفهما ظهورا وانكشافا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة واجيب عنه بانه لو كان

بناء على الاتفاق في انه محسوس بالبصر لكان سائر الجسم الذي يحيط به الحد وكان صح

جسما لكثرته موجبا لشدة الاستتار لان الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس بما وراءه او لا يرى فان تلك الصفحة اذا غلظت جدا وجب ان تخفيها سترا وان الاستعانة بالرقيقة منها انما هي للعيون الضعيفة لاحتياجها الى جمع الروح الباصر على ما بين في موضعه فلا تكون بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثاني انه لو كان جسما متحركا لما امتنع الحركة بالطبع انما يكون الى العلو او السفل ومما يوجد نحوه ان الشمس في المشرق من الافق يستنير وجه الارض في اللحظة وحركة الضوء من السماء الرابعة الى وجه الارض لا يعقل فيها وايضا ان الضوء اذا وقع في البيت من الكوة ثم سد دفعة واحدة يصير البيت مظلما ولا شك انه لم يخرج من البيت جسم والا لما قبل السد ولا وجب له او بعده السد وهو غير ممكن لان المفروض ان لا منفذ ههنا غير ما سد ولا انعدام ايضا جسم والا لزم ان يكون خيلولة جسم بين جسمين مقتضية لانعدام احدهما فالمتقدم ضروري ليس الا وهو الضوء فثبت ان الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل مختص مثله في الخصم مقابل وهو اي الضوء قسمان ذاتي وهو القائم بالمضيء لذاته كالشمس ويسمى ضياء وقد يخص اسم الضوء به وعرضي وهو القائم بالمضيء لغيره كالقمر ويسمى نورا قال الله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذات نور والعرضي قسمان ضوء اول وهو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض حالة الاسفار وعقيب الغروب والضوء الساطع انما كان حاصلا من مقابلة الهواء المضيء يسمى ظلا والظلمة عدم ملكة فانها عدم الضوء عما من شأنه ان يكون مضيئا لا انها كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا لكان الجالس في الغار اذا ابصر من هو في هواء مضيء خارج الغار كما انه ابصر من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحائل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي او متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بانه ليس عدم ابصار الجالس في الضوء بالمرئي شرطا للرؤية وهو منتف في الغار ويقال العائق عن الرؤية هو الظلمة

للعيون مر

حقق الجهاد قبناقه في مدة انما البيت بالقبض والهوا الاول ثم

الاسفار اوس ثمه صح

المحيط بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا وليس في ذلك بابعد مما يقال بشرط الرؤية
هو الضوء المحيط بالمرئي لا الضوء المحيط بالرائي ولا الضوء مطلقا ووهم لا فرق في الحايل المحيط
بين ان يكون محيطا بالرائي او المرئي مسلم فيما اذا كان ذات الشيء مانعا عن الابصار
لا فيما يكون مانعا بشرط وقد يستدل بانا اذا قعدنا في الجم من النور من غير انضياف
صفرة اخرى اليه لم يكن حالة الاهتزاز الظلمة التي يتخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس هناك
امر محسوس الرؤية لانا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك
انا لا نرى في حال التغميض في عيوننا بل انا في هذه الحالة لا نرى شيئا فيحمل انا نرى
كيفية كالسواد وكذا الحال في تخيلها الظلمة امرا محسوسا لسلك القائلون بكونها وجودية
بقوله وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بانه الجاعل
كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى الخاص وانما المنافي للمجعولية هو العدم
الصرف ومنها المسموعات وهي الصوت الحاصل من التموج المعلول للقرع والقلع بشرط
المقاومة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي كيفية يحدث بسبب التموج المعلول للقرع
الذي هو امساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع
للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة
والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء يحدث بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون وانما
جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى حصل حصل واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت
مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه
وكذا الحال في الطنين الطشت فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء قال الامام الدوران
لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران ههنا ليس بتام اما وجودا
فلانه قد يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التموج لا في جميعها فلا
يفيد الا ظنا ايضا واجيب بان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوي من
الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على نحو مخصوص

وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية فانهما بالحدس الصائب فلا يقوم حجته
على الغير مع كونها معلومة يقينا وانما كان القرع والقلع سببين للتموج
اذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التي يشغلها الجسم القارع او المقلوع ويتموج
وينقاد لذلك الهواء المنفلت ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا
يتصادم الاهوية ويتموج الى ان ينتهي الى هواء لا ينقاد للتموج فيقطع هناك الصوت
ولا يتعداه كالحجر المرمي في وسط الماء فتكون وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى
يكون التموج في الوصول الى السامعة سببا للاحساس لا لوجوده في نفسه بناء على ان
القرع وصول والقلع لا وصول فهما آنيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماني ورد
ذلك بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد
جعلوا القرع والقلع الآنيين سببا له فجعل الآني سببا للزماني لازم على كل تقدير
ولا محذور فيه اذ المركب السبب علة تامة او جزء اخير منها اذ لا يلزم حينئذ ان يكون الزماني
موجودا في الآن الخارج متعلق بقوله الحاصلة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات الحاصلة
في خارج الصماخ يعني ان الصوت يحدث في الهواء الخارج عن الصماخ ايضا لا انه
انما يحصل في الهواء الداخل في الصماخ فقط على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشي من
القرع او القطع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموجه الصوت
ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يوجد الا
في الصماخ لما ادرك عند سماعه جهته من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له في ما
وجد خارج الصماخ واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من
جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب وبعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل
ان يكون الهواء المتموج يجيء منها وتميز القريب والبعيد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى
من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادرك
الجهة التي على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى فيجيء الصوت
من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل

الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمين ولو وصل الينا لزم ان يتبينه القوة والضعف
بالقرب والبعد فلم يميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وظن في الصوتين
المتساويين في القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف انهما يختلفان في القرب
والبعد وليس كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله
الى الصماخ لان التميز بين الجهات والقريب والبعيد من الاصوات انما يمكن اذا ادركت
الاصوات في امكنتها البعيدة في مكان البعيد والقريب في مكان القريب لكن وصول الهواء
المتكيف بالصوت الى السامع شرط لا احتجاج عليه كما مر مستقصى في بحث السمع قلنا قال صاحب
المعتبر انا قد علمنا ان سماع الصوت انما يحصل لكن بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ
ولذلك يصل من الابعد في زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع
للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد
من حيث ورد وتتبع ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي بيننا وبين الصماخ قال
انا عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع ويدرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر
لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبع بالمنافذ التي ادركنا القرع ووصل الينا
الى ما قبله فما قبله من جهته ومبدأ وروده فان كان بقي منه شيء موجودا ادركناه الى
حين ينقطع وينتهي وحينئذ ندرك الوارد ومورده وما بقي منه موجودا وجهته وبعد
مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة شيء منها على المبدأ
لم نعلم من تقدير البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا نفرق في البعد بين الرعد الواصل الينا من
اعلى الجو وبين دوي الرحى التي هي قريبة الينا ونفرق فيه بين الكلامي رجلين لا نراهما
وبعد احدهما منا ذراع وبعد الآخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلاهما عرفنا قرب احدهما
وبعد الآخر قال الامام هذا منتهى ما يقال في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو انه ان اريد ان
السامع يتتبع الذي وصل اليه الى ما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون
الجهة فانها غير مدركة بالسمع واذا لم يكن الى الجهة مدركة لم يكن كون الصوت حاصلا
في تلك الجهة مدركا له فبقي ان يكون مدركه الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث انه في

الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف
الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة ام واجب بان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه
في تلك الجهة وان لم يكن تلك الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع كما يعلم
بذوق الحلاوة انها مختص بجسم انها فيه وان لم يكن الجسم من المذوقات والمسموعات
ويحتمل بقاؤه اي بقاء الصوت لوجوب ادراك الهيئة الصورية تربيعا ان الصوت
متدرج الاجزاء في الوجود ولا يمكن بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني منه
بل يوجد اجزاؤه على سبيل التجدد والتقضي كالحركة والزمان وذلك لان الصوت لو كان
موجودا قار الاجزاء لكانت حروف الكلمة التي نتكلم بها باقية حال التكلم بها موجودة
معا وبقاؤها مجتمعة في الوجود يستلزم سماعها الى امد فقدا او على جميع الهيئات الممكنة
بالترتيب بينها وهما معا لان قطعا او على ترتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض
عليه بان حدوث حروف زيد مثلا ابتداء على هذه الهيئة المخصوصة دون
تقاليبها الممكنة ترجح سماعها في البقاء على هذه الهيئة فلا ترجيح على ان الحروف
ليست اجزاء للصوت بل هي من عوارضه المفارقة له اذ قد يوجد صوت ولا حروف
هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت ورد بهذه الدلالة بعينها
بان حال تلك الاجزاء كحال الحروف ونغمها فيجري الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت
بناء على ان من كان قريبا من المصوت يصل الى صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم
يجاوزه الى من كان بعيدا عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه مدفوع بان مسموع البعيد
مثل المسموع القريب لا عينه لجواز ان كل هواء من تلك الاهوية يتولد فيه
تموج واجزاء وصوت مثل الاول ويحصل منه آخر وهو الصدى قالوا الهواء
المتموج الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل او جدار رجعت بمرة منه
هذا الهواء المتموج الى الخلف محفوظا فيه هيئة المتموج الاول فحدث من ذلك
صوت هو الصداء ويعرض له كيفية مميزة يسمى باعتبارها حرفا قد يعرض للصوت
كيفية بها يتميز عن صوت آخر يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف

هي تلك الكيفية العارضة عند النّظم وذلك الصوت المعروض عند بعض و
مجموع العارض والمعروض عند آخرين وعبارة المتن يحتملها وقيد المماثلة
بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما يفيد تميز
صوت عن صوت آخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة
والثقل ضرورة ومعنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان
يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف
بخلاف الغنة والبحوحة وغيرها فانهما قد يختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس
الا ان في التفرقة بين الحدة والثقل وبين الغنة والبحوحة حيث يفيد الا
وكان تميزا في المسموع دون الآخرين نظرا تأملا اما مصوت او صامت الحروف
المصوتة وهي التي تسمى حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت
ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها وان الضم مجانس للواو
والفتح للالف والكسر للياء واما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة
قد يكون متحركة وقد يكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا يكون الا ساكنة مع حركة
ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع
كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك
اللفظي واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون
صامتا بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه متماثل ومتخالف بالذات او
بالعرض يعني ان الحروف اما متماثلة لا اختلاف فيها بذواتها ولا بعوارضها
المسماة بالحركة والسكون كالياءين الساكنين او متحركين بنوع واحد من الحركة
ومتخالفة اما بالذات والحقيقة كالياء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا
ساكنتين او متحركتين متماثلين ومختلفين او بالعرض كالياءين اذا كان احدهما
ساكنا والآخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والآخر بحركة غيرها فانهما متفقتان
في الحقيقة ومختلفتان بحسب العارض وينتظم منها الكلام باقسامه فان الحروف اذا

تألفت تألفا مخصوصا يسمى المتألف كلاما وهو مهمل وموضوع والموضوع مفرد
ومؤلف تام خبر وانشاء باقسامها وناقص تقييدي وغير تقييدي اقسام الكلام مؤلف
من هذه الحروف ولا يعقل كلام غيره قالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو المؤلف
من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي
كما قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة والكراهة وسائر الصفات المشهورة
والمعتزلة نفوا ذلك وانكروه وقالوا اذا صدر خبر الكلام المتكلم خبرا فهناك
ثلثة اشياء احدها العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها
بين طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة او انتفاؤها في الواقع والاخيران
ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك
شيئان احدهما لفظ صادر عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه
متعلقة بالمأمور به والمنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا
اتفاقا فتعين اللفظ وقس على هذا ذلك سائر اقسام الكلام والحاصل ان مدلول
الكلام اللفظي الذي يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة
في الامر والكراهة في النهي واما ما يثبت الناس فيه من الاعتقاد بثبوت كلام نفسي تقليدا
واما لان المقصود الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضمائر وبهذا الاعتبار
يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول وحصره فيه تنبيها على انه الذي يتوصل بها
مدلوله اليه فكانه هو المستحق لاسم تلك الالة والاشاعرة يزعمون ان نسبة احد
طرفي الخبر الى الآخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه
بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه
يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده انه هل يطيعه ام لا والمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه
قد يأمره وهو يريد ان لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه
بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة

في قسمي الكلام النفسي واللفظي

قطعا ومثل ذلك يمكن ان يقال في النهي ايضا كلاما واعتراضا ويقال المعنى النفسي الذي
في النهي هو عين الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورة الاختبار
والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط اقول ولقائل ان
يقول المعنى النفسي الذي تدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار
عما لا يعلم هو ادراك مدلول الخبر على حصوله في الذهن مطلقا ومنها المطعومات
التسعة الحاصلة من تفاعل الثلث مثلها يعني من الكيفيات المحسوسة طعوم المطعومات
واصولها اعني الطعوم البسيطة تسعة لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة
او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما واذا
ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة ينقسم الطعوم بحسبها فالحرارة
ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة وفي المعتدل حدثت
الملوحة و [illegible] البرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف
حدثت العفوصة وفي المعتدل حدثت القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة
والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف حدثت الحلاوة
وفي المعتدل حدثت التفاهة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة
والتفه بهذا المعنى يسمى مسيخا والثاني ان لا يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في الحقيقة
لكن لشدة الالتحام بين اجزائه لا يتحلل منه ما يخالط اللسان فلا يحس بطعمه اذا
في التحليل الاجزاء وتلطيفها احس منه شيء يخالط بطعم كالنحاس والحديد فهذه
هي المعدودة في الطعوم دون الاولى واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة
والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما فان المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة و
كذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فيجوز ان يكون كل واحدة من تلك
المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة
محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وانا الحياد والقرع والحنظلة البتة يحس من
كل منها بطعم ولا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف

ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض
والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض
كانه انما يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا
وايضا الافيون مر بارد والعسل حلو حار والزيت دسم حار وانه حدث
طعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد
غلبة الظن ولهذا يتلو مباحث الطعوم دعاوي خالية عن الدليل الا ان بعض المحققين
ذكروا في كيفية الحدوث مناسبات ربما اوقعت لبعض النفوس لتلك
الوجوه فقال الحرارة يفعل كيفية غير ملائمة في الاجسام التي يحركها اذ من
شانها التفريق لما عرفت من ان الحرارة يحدث تفريقا ولا شك ان التفريق
حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة
غير ملائمة للاجسام فيفعل في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة في الغاية
وهي المرارة فانها ابغض الطعوم وابعدها عن الملائمة لشدة المقاومة
وكون التفريق عظيما فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة
ومنعها عن النفوذ فيه فتجتمع فيه اجزاء الحرارة ويفرق تفريقا عظيما لان
الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة
فيه في غاية البعد عن الملائمة ويفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير
ملائمة ايضا الا انها يكون في عدم الملائمة دون ما ذكرنا اولا وهي الحرافة
وتفرق تفريقا صغيرا لكنها يكون غايصة فان القابل اذا كان لطيفا لا
يقاوم الحرارة مقاومة يعتد بها في النفوذ فتنفذ في اجزائه فيضعف التاثير
لعدم اجتماع اجزاء الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان يكون الكيفية
الحادثة فيه غير ملائمة وان يكون دون المرارة في عدم الملائمة ويفعل الحار
في القابل المعتدل الملائمة وهي بين المرارة والحرافة في عدم الملائمة
لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة

اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظيم والصغير فلا محالة يكون
الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة في عدم الملائمة واقوى من
الحرافة ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة فتميل
الملوحة الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى يعني يتخمر طعم الملح تارة متعدلا فيفوق
من المرارة في عدم الملائمة واخرى يقرب من الحرافة لان الملوحة كيفية قريبة من المرارة
بحيث يتوهم انه مر تارة وقريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف وتحقيقه انه
اذا اخذ لطيف الرماد والمر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة وهذا ما قيل
ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمته باجزاء
او ضيقة محترقة يابسة المرارة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية
اذا كثرت امرت ومن هذا السبب يتولد الاملاح ويصير المياه ملحا وقد يصنع
الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى
ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد ملحا بنفسه والبرودة تفعل
كالحرارة كيفية غير ملائمة اذ من شانها التكثيف الذي لا يلائم الاجسام الا ان
عدم الملائمة اقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة
بواسطة التفريق اشد ايضا من المنافرة من الكيفيات الحادثة بواسطة التكثيف
ثم ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملائمة على حسب مراتب التكثيف في القوة
والضعف فيفعل البرودة في القابل الكثيف العفوصة لانه يتضاعف التكثيف
يعني ان الكثيف يمنع البرودة من النفوذ ويقاومها فيجتمع اجزاء البرودة
ويؤثر فيه تاثيرا عظيما ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث فيه العفوصة
التي يقرب من المرارة في المنافرة ويفعل البارد في القابل اللطيف حموضة
لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ في اعماقه ويكثفه تكثيفا اقل من تكثيفها
في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملائمتها اقل من عدم الملائمة العفوصة
بكثير وهي الحموضة ولان الحموضة يحدث من فعل البارد في اللطيف فان الثمر

العفص لشدة برودته وكثافته كلما ازداد مائيته ولطافة واعتدل قليلا بما
سخان الشمس المنضج ازداد حموضة ويفعل البرودة في القابل المعتدل قبضا
هو في عدم ملائمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل
اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه
كيفية عدم ملائمتها بين بين وهو القبض وكونه في عدم الملائمة فوق الحموضة
ظاهر واما كونه دون العفوصة فلان العفص يقبض باطن اللسان وظاهره
معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون
النفرة عنه في تلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا
ملائما وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل
فعلا بين بين فيحدث منه طعم ملائم وهو في القابل الكثيف الحلاوة وذلك
لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل
ويؤثر تاثيرا تاما ملائما جدا هو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث
هناك كيفية هي في غاية الملائمة اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملائمة للامزجة
المعتدلة والذها واشهاها عند القوى الذائقة وفي اللطيف الدسومة
لعدم قوة المقاومة بين القابل والفاعل المعتدل فينفذ اجزاء الفاعل فيه
ويفعل فعلا ضعيفا ملائما فيحصل منه كيفية ضعيفة ملائمة هي الدسومة وفي القابل
المعتدل التفاهة وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في القابل
المعتدل اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر من تاثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك
كيفية ملائمة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا يؤثر
في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة
فلا يحس هذه الكيفية لعدم تاثر القابل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا
بكيفيته فلا يحصل بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت
ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر بكيفيته

العفص

فيحس بالدسومة دون التفاهة وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم
الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر فهو ابلغ كما انه مكسور برطوبة باردة
لما عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا على تاخر الملوحة عن المرارة في
السخونة ان البورق والملح المر اسخن من الملح الماكول وابرد الطعوم العفوصة ثم
القبض ثم الحموضة فان الفواكه التي تخلق تكون اولا عفصة شديدة البرد فاذا
اعتدلت قليلا قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل
الى الحلاوة والحامض وان كان اقل بردا من القبض لكنه في الاغلب اكثر تبريدا
منه لشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل
لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته
وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها
وذلك اما بحسب التركيب من اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي
لا تنحصر في عدد فانها اذا ركبت احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط
واما بسبب تركيب الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب
كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها طعما من تلك البسائط حصل منه طعم مركب
منها ولا شك في ان كل واحد من التركيب والتركيب المذكورين له كثرة غير منحصرة
فتتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة
نحو البشاعة المركبة من مرارة وقبض كما في الحضض ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة
ومرارة كما في السبخة والكشنة ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص به
كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة
والقبض كما في الباذنجان ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة
والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة ويختلف ذلك بحسب الاشخاص
فان الملائم لشخص قد يكون غير ملائم لغيره وقد يطلق عليها اسم باعتبار ما يقارنها
من طعم كما يقال رائحة حلوة او رائحة حامضة وقد يطلق عليها اسم باعتبار

الاضافة

الاضافة الى محلها كما يقال رائحة الورد والتفاح والاستعدادات
المتوسطة بين طرفي النقيض الانواع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات
الاستعدادية اي التي تحت جنس الاستعداد لانها منحصرة في استعداد
شديد نحو الانفعال اي التهيؤ لقبول اثر ما بسهولة او سرعة وهو
ويسمى ضعفا ولا قوة كالممراضية واللين ويسمى اللاقوة او استعداد شديد نحو اللاانفعال
اي التهيؤ للمقاومة وبطء الانفعال كالمصحاحية والصلابة والمشهور
ان لها نوعا ثالثا هو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس
بشيء لان المصارعة يتعلق بامور ثلاثة الاول العلم بتلك الصناعة والثاني
القوة القوية على تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية والثالث
كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها وهو في الحقيقة من باب الاستعداد
نحو اللاانفعال فلم يثبت قسم ثالث فان قيل لما اعتبر في كل واحد من الا
ستعدادين القابل للانفعال واللاانفعال الشديد خرج عنهما اصل
القبول الذي نسبته اليهما على السواء فيكون قسما ثالثا قلنا معنى كون الشيء قابلا لامر
بحيث يمكن ويصح ان يحل فيه ذلك الامر وهو امر اعتباري اتصف به ذلك الشيء
ثم انه قد يوجد فيه امور يتفاوت بها حال ذلك القبول بالنسبة الى القابل
قربا وبعدا فتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات فاصل القبول من باب الامكان
الذاتي ومراتبه المقتضية لقرب القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة
المستلزمة للترجيح معتبرة في الاستعداد ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا
للانفعال وبعضها مرجحا للاانفعال وهما نقيضان متباعدان في الغاية كانت
الاستعدادات متوسطة بينهما توسطا معنويا بان يقرب بعضها من احدهما وبعضها
من الآخر فبطل ما توهم من ان المتوسطة ههنا ليس حقيقة ولا مجازا فيكون الملاقاة خطاء
من حيث اللغة والنفسانية حال او ملكة النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية اي
المختصة بذوات الانفس الحيوانية يعني انها تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات

في تقسيم الكيفيات الاستعدادية

في الكيفيات النفسانية

والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض الجمادات من الواجب وغيره من الكيفيات النفسانية
ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والتغاير بينهما
قد لا يكون الا بالاعتبار بان يكون المقدار حالا ثم يصير بعينها ملكة كما ان
الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا منها العلم اى من الكيفيات النفسانية
العلم وهو اما تصور واما تصديق جازم مطابق ثابت العلم يطلق تارة ويراد به الصورة
الحاصلة في الذهن وهي ان كان اذعانا وقبولا للنسبة سمي تصديقا والا
تصورا والتصديق ان كان مع تجويز لنقيضه سمي ظنا والا فجزما واعتقادا والجازم
ان لم يكن مطابقا للواقع سمي جهلا مركبا وان كان مطابقا له فان كان ثابتا اى
ممتنع الزوال بالتشكيك سمي يقينا والا تقليدا فان قيل لما فسر الثابت بامتناع الزوال
وجب ان لا تحصل العلم اليقيني الا في الضروريات لان النظريات قد يغفل الذهن
عن مباديها فيشك فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف وان قيل الثابت
بعدم الزوال المركب محرزا للتقليد مطلقا لانه قد يكون عدم الزوال واجب بان
النظريات اذا حصلت عن مباديها كانت كالضروريات في امتناع التشكيك فيها
وان غفل عن مباديها كما في المسائل الهندسية والحسابية فانها اذا تيقن بها عن
مباديها التي لا شبهة فيها لا يتطرق اليها شك وان غفل عن خصوصيات تلك
المبادي ويطلق تارة ويراد به اليقين فقط ويطلق اخرى ويراد به ما يتناول
اليقين والتصور مطلقا وهذا هو المراد هاهنا وقد يعلم بهذا المعنى صفة توجب
لمحلها تميزا لا يحتمل متعلق ذلك التمييز نقيض ذلك التمييز فقولهم صفة وهي ما يقوم
بغيره يتناول العلم وغيره وقولهم يوجب لمحلها تميزا اى يوجب لمحلها الذي هو النفس تميزه
تميزه لشيء يخرج الصفات التي يوجب لمحلها التميز عن غيره فقط وهي ما سوى الادراكات
كان فان القدرة مثلا توجب امتياز محلها عن العاجز لا تميزه لشيء بخلاف العلم فانه
يوجب تميز المحله وتميزه معا وقولهم لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز يخرج
الصفات الادراكية التي يوجب لمحلها تميزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل

المركب والتقليد وان قلنا انا اذا قلنا زيد قائم فقد حصل لنا تميز متعلق
بنسبة القيام الى زيد اعني ايجابها ولذلك التميز نقيض متعلق بتلك النسبة
بعينها وهو سلب تلك النسبة ففي صورة الظن بنسبة القيام الى زيد يحتمل
السلب يعني انا لو اخطرنا هذا السلب بالبال لجوزناه في الحال وفي صورة
الجهل المركب والتقليد وان لم نجوزه في الحال لكن يمكن ان يلوح امر يوجب ان
يسلب القيام عن زيد فلم يبق في الحد من التصديقات الا التصديق الجازم
المطابق الثابت اعني اليقين وتناوله للتصورات باسرها بناء على ما زعم
بعضهم من ان التصورات لا نقائض لها وقد مر ذلك في مبحث التقابل واعترض
على هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون التصديق اعني النفي والاثبات علما بل ما
يوجبهما وان لا يكون التصور ايضا علما بل ما يوجبه فالصواب ان يقال كما هو المنقول
عن بعضهم انه تميز لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التميز ولا يحد اى لا يحد العلم
لانه بديهي التصور والتحديد انما يكون للكسبي وما ذكروه في معرض التعريف
تعريف له بحسب اللفظ والاشياء البديهية قد يعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه في صدر
الكتاب وقيل لا يمكن تحديد العلم لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم
بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر واعترض عليه بان معلومية
غير العلم انما يكون بحصول علم جزئي متعلق بذلك الغير لا بمعلومية ولا بمعلومية
حقيقة العلم والموقوف على معلومية الغير هو معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم
الجزئي فلا دور وينقسم الى الضرورة والاكتساب اى ينقسم كل من التصور والتصديق
الى الضروري والمكتسب والمراد بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب
وبالضروري ما يقابله اعني ما لا يتوقف حصوله على نظر ولا بد فيه الانطباع
في محل المجرد القابل لمعلول المثال مغاير يعني لا بد في العلم من انطباع شبح ومثال
من المعلوم في النفس وانا نحكم على المعدومات بل الممتنعات باحكام وجودية لما مر من ان
ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوت المثبت له واذ ليس في الاعيان فهو في النفس وما في النفس

انفس حقيقة او مثاله والاول باطل اذ لا حقيقة للمعدوم بل الممتنع حتى يحصل في العقل فتعين الثاني والمحققون القائلون بالوجود الذهني للاشياء انفسها لا لاشباحها لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الموجود في النفس ماهية المعلوم لا حقيقته ولا مثاله قيل هذا الدليل على تقدير صحته انما يدل على ان العلم بالمعدوم لا بد فيه من الانطباع لا على ان العلم مطلقا يجب فيه الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بموجود وعلمنا بمعدوم فاذا كان احدهما بالانطباع كان الاخر ايضا كذلك فان قيل علم الله تعالى بالمعدوما والموجودات ليس بالانطباع مع جريان الدليل بعينه فيه واجيب بان العلم بالاشياء يكون بوجهين احدهما يسمى حصوليا وهو بحصول صور الاشياء في القوى المدركة والاخر يسمى حضوريا وهو بحضور الاشياء بانفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بها اذ ليس فيه ارتسام وانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم الحصولي ضرورة ان انكشاف الشيء على اخر لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول مثاله عنده فقوله لا بد في العلم من الانطباع معناه ان المعلوم اذا لم يكن بنفسه حاضرا عند العالم لا بد ان يكون مثاله حاصلا عنده ولما اراد هم تمام البرهان من القول بحصول صور الاشياء في ذاته تعالى حكم بعضهم بان علمه تعالى بالاشياء انما هو بحضورها انفسها عنده تعالى لكن في العلم بالمعدومات واحوالها حضور الممتنعات القول بحضورها انفسها مشكل اذ لا حقائق لها ثابتة حتى يتصور حضورها وقال بعضهم علمه تعالى بالاشياء وانما هو بحصول صورها في مجرد اخر وقوله وحلول المثال مغاير ا... جواب بنقل مقدر توجيهه ان يقال لو كان العلم بانطباع المعلوم وحلوله في النفس لزم ان يكون النفس حارا باردا مستقيما معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة المستغرقة الحصول للنفس عند تعقلها لها والتالي باطل قطعا وتقرير الجواب ان العلم بانطباع مثال المعلوم وحلوله في النفس والمثال مغاير لذي

المثال مخالف له في كثير من الصفات واتصاف النفس بتلك الصفات انما كان يلزم ان لو كانت تلك الصفات انفسها حالة فيها لا اشباحها ومثالاتها وقد مر هذا البحث مستقصي في صدر الكتاب ولا يمكن الاتحاد ذهب طائفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وطائفة الى ان النفس اذا علمت شيئا اتحدت بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن الاتحاد اشارة الى بطلان هذين المذهبين اي اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يتحدان ويختلف باختلاف المعقول اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد متعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين على التفصيل لانه لو تعلق بمعلومين لجاز تعلقه بثالث ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس مرتبة من العدد اولى من مرتبة اخرى فجاز ان يكون واحد منا يعلم واحد عالما بمعلومات لا يتناهى وانه محال ورد عليه بمنع عدم الاولوية في نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا وبانه لا يجوز ان يكون ذلك في حقنا كما يجاز في حقه تعالى وان لم يكن واقعا في حقنا واختاره المص بناء على ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من المعلوم في العالم وصور الاشياء المتغايرة متغايرة وقال القاضي وامام الحرمين يمتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر والا يلزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم بذاك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي معلوميتهما بعلم واحد في بعض الاحيان ومن لا انفكاك فان قيل الانفكاك الممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما وفيه المطلوب قلنا عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بمعنى انه يتعلق بهما علمان وذهب ابو الحسين الباهلي الى ان العلم الواحد الضروري يجوز ان يتعلق بمعلومات

متعددة اذ لا مانع هاهنا بخلاف العلم الواحد النظري لانه يستلزم اجتماع النظرين
ضرورة ان النظر المودي الى وجود الصانع غير النظر المودي الى وحدته وانه
قديم بالذات الوجدان شاهد بذلك فالجواب بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومات بعلم واحد
حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة
كالنتيجة ونفي المعارض وكون الجاهل عالما لا جهلا وجعل الامام الرازي الخلاف
مبنيا على الخلاف في تفسير العلم بانه اضافة فيكون المتعلق هذا غير
المتعلق بذلك او صفة ذات فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة
كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل ومن حيث انه
كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل الا بملاحظة الاجزاء
على التفصيل واندفع ما ذكره المص في نقد المحصل من انه اذا فسر العلم بالتعلق
ايضا يجوز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو هو فان
الاجزاء داخلة فيه ورده بان اراد الجواز الذهني اعني تردد الذهن فلا
نزاع فيه وان اراد الجواز بحسب نفس الامر على ما هو المتنازع فيه فهو ممنوع اذ يجوز
ان يستلزم محالا ولا تعلقه كالحال والاستقبال اشارة الى بطلان مذهب جماعة من
المعتزلة حيث قالوا ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فان
العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد وكانهم ذهبوا الى ذلك هربا عن لزوم
التغير في علمه تعالى فزعموا ان علمه تعالى في الازل بوجود الاشياء فيما لا يزال عين علمه بها في
زمان وجودها واما اهل السنة فقد قالوا ان علمه تعالى صفة واحدة يتعدد تعلقها بتعدد
المعلومات ويتغير بتغيرها فلا تغير في صفته وهو باطل لان المعلوم فيهما مختلف اذ المعلوم في الاول
عدمه في الحال وفي الثاني وجوده في الحال والعلم لا يعقل الا مضافا فانه لا يتحقق العلم
الا ان يكون هناك اضافة فتوهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال
في علم الشيء بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة وذهب آخرون الى انه امر حقيقي يستلزم
تلك الاضافة فمن قال منهم الا انه صفة ذات اضافة توجه عليه ايضا ذلك

الاشكال فقط ومن قال منهم انه صورة الشيء توجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه
باجتماع صورتين متماثلتين ويتايد بذلك الاشكال الوارد على الكل والى هذا
المعنى اشار بقوله فيقوى الاشكال باجتماع الصورتين المتماثلتين مع الاتحاد
يعني في علم العالم الشيء بنفسه يتحد العالم بالمعلوم ويتوجه الاشكال باجتماع صورتين
متماثلتين ويقوى ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة اذ عند الاتحاد لا
تتحقق الاضافة فلا يتحقق الاضافة العلم لانتفاء لازمه الذي هو الاضافة والجواب
عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه علم حضوري فلا اجتماع وقد يجاب بان احدى
موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلي وبذلك يتمايزان فلا استحالة وعن
الاشكال الثاني ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة ولا شك ان كون الشيء
بحيث يصح ان يكون عالما مغاير لكونه بحيث يصح ان يكون معلوما وهذا القدر كاف
لتحقق الاضافة المذكورة بين الشيء ونفسه سواء جعلت نفس العلم او لازمة له وهي
عرض لوجود حده فيه اي العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه لانه لا شك انا
اذا علمنا شيئا يحصل لنا في تلك الحالة كيفية ذهنية هي العلم بذلك الشيء فيصدق
عليها حد العرض سواء كان المعلوم جوهرا او عرضا وما قيل من ان الصورة المعقولة من
الجوهر جوهر لا عرض لصدق حد الجوهر عليها وهو انه ماهية اذا وجدت في الخارج
كانت لا في موضوع والصورة المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلا وان كانت في
موضوع هو الذهن لكن ذلك انما يجب الوجود الوجود الذهني لا الخارجي
بل هي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والجوهرية والعرضية
للشيء انما هما باعتبار وجوده الخارجي فذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم فان
المعلوم كالحيوان مثلا حين كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد في الخارج
يكون موجودا لا في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر دون حد العرض اما صورته
العقلية اعني العلم به فليست موجودة في الذهن بل في الخارج وفي وجوده الخارجي
موجودة في موضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما يصدق

عليهما حد العرض عاية ما في الباب انهما قائمة في الذهن قيام بانه الكيفيات النفسانية
وفرق ما بين الوجود في الذهن والقيام به وقد استوفينا الكلام فيه في بحث الوجود
الذهني فليراجع اليه وهو فعلي وانفعالي وغيرهما العلم اما ان يكون سببا لوجود
المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيئا ففعلته ويسمى فعليا او يكون مستفادا من
وجود المعلوم كما اذا شاهدت شيئا فعقلته ويسمى انفعاليا او يكون لا هذا ولا ذاك
كما اذا تصورت الامور المستقبلة التي ليست فعلا لك فيرى واقسامه ستة وكسب
يعني ان العلم ينقسم الى ما حصوله بالفكر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج في حصوله الى فكر
وهو الضروري واقسامه ستة بديهيات ومشاهدات وفطريات ومجربات و
حدسيات ومتواترات اقول وجه الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور اطرافها
بعد تيسر الادراك من الالتفات وسلامة الالات كافيا في حكم العقل او لا فالاولى
البديهيات والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس او لا فالثاني المشاهدات والاول ان
كانت تلك الواسطة غير لازمة يعني لا تغرب عن العقل عند تصور الاطراف فهي الفطريات
وان كانت غير لازمة فاما ان يستعمل فيها الحدس او لا فالاول هي الحدسيات والثاني ان
كان الحكم فيها حاصلا باخبار فهي المتواترات والا فهي المجربات اما البديهيات
وتسمى اوليات فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور اطرافها كالحكم بان الواحد
نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن في مكانين وقد يتوقف فيها لعدم تصور
الطرفين كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او
لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال او كان الله لا يخلق على الطرفين
ما هو مذهب الاشاعرة واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة
وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار محرقة او الباطنة وتسمى وجدانيات ومنها
ما نجده من نفوسنا لا بالالات البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالنا واما الفطريات وهي
قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تغرب عن العقل عند تصور الطرفين ولهذا تسمى قضايا
قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات فهي قضايا

فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي المنتج لليقين
اليها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم يعرف ماهيته فكلما
علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء
فان قيل هذا القياس ان حصل بالفكر كانت المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل
بالحدس كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حدس ولا فكر كانت
من جملة قضايا قياساتها معها قلنا بل حصل بوجه آخر غير تلك الوجوه وهو انه لما
تكررت المشاهدة حصل هذا القياس من غير نظر ولا حدس وادى ذلك الى اليقين
اما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين
كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف
اوضاعه من الشمس وذلك انه مضيء دائما جانبه الذي يلي الشمس فيحدس العقل انه
لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة
شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب واعتبر
في الاخبار المتواترة كون المخبر به ممكنا وقوعه لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثرت
الاخبار عن وقوعه ويعتبر ايضا كونه محسوسا لان المعقول لا يكثر فيها الاشتباه فلا
يفيد تواتر الاخبار فيها يقينا فان قيل خبر المسموع مرة واحدة اذا انضاف اليه قرائن
افادة اليقين او قام دليل على صدق قائله داخل في المتواتر على ما ذكر من وجه الحصر
ليس بمتواتر بلا اشتباه قلنا خبر الصادق ان علم صدقه بالنظر فهو خارج عن المقسم
وان علم بالحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا الخبر المحفوف بالقرائن فانه انما يفيد اليقين
بواسطة الحدس من القرائن وعلى الاول يخرج عن المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات
اقول ان الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي
كما هو في المجربات والفارق على ما ذكرنا هو استعمال الحدس وعدمه ومنهم من فرق
بان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها
قياسا واحدا وهو انه لو لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية

والمثيه معا فلذلك كان المقارن لها اقيسة تختلف بحسب اختلاف العلل فيها ثم ايل
الفرق ان التجربة يتوقف على تكرر بفعله الانسان حتى يحصل الملكة بسبب ان الانسان لما جرب
الدواء مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال او عدمه بخلاف الحدس
فانه لا يتوقف على ذلك ومنهم من جعل الاقسام سبعة فقال ان لم يكن الواسطة فيها هي الحس
فقط ان كان هذا الحس هو الوهم فهي الوهميات وان كان حسا اخر فهي المشاهدات والامام
حصرها في قسمين البديهيات والمشاهدات واعتذر له بوجهين احدهما ان البديهيات
يشمل الفطريات لان الواسطة لما كانت لازمة لتصور الطرفين فكان العقل لا يفتقر الا
الى تصورهما وان الحسيات يشمل المجربات والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيهما الى
الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما اي كون المجربات والمتواترات والحدسيات
من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام في الملخص لاشتمال كل منها على ملاحظة
قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات
من قبيل اليقينيات فضلا عن كونهما ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات
وواجب وممكن اي العلم ينقسم الى ممتنع الانفكاك عن العالم كعلمه بذاته والى ما يقابله
كسائر العلوم وهو تابع يعني اصالة موازنة في التطابق فزال الدور اشارة الى بحث
بين المعتزلة والاشاعرة وذلك لان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد
اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع
خلاف ما علمه الله تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكون اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع
للمعلوم فلا يكون علة له فقالت الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متاخر
عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا عنه بانا لا نعني بالتابعية ههنا التاخر حتى يلزم الدور
بل نعني اصالة موازنة في التطابق بيانه انه اذا كان كل واحد من العلم
والمعلوم موازنا للاخر لانهما متطابقان فكان كل واحد منهما وزنا بالاخر فتوازنا
اي توافقا في الوزن ولكن الاصل في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم
ومثاله نسبة الينا كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح

ان يقال اذا كان ذات الفرس هكذا لان صورة الفرس هكذا كذلك يصح ان يقال
انا علمنا زيدا شيرا لانه كان في نفسه شيرا ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه شيرا
لانه علمنا شيرا فالله سبحانه انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك
لا ان الامر بالعكس حتى يتم دليل الاشاعرة فان قيل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع للمعلوم
فلا يكون علة له وحينئذ لزم ان لا يكون علمه تعالى فعليا اصلا قلنا التابعية بالمعنى الذي
ذكرنا انما يجري في العلم التصديقية التي لا ينفك عن الواقع بل يطابقه فان المطابقة والاصالة
فيها بالمعنى الذي ذكرنا انما يتحقق فيما بينها وبين الواقع الذي هو معلومها
والعلم الفعلي انما يكون تصورا ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروري فيها بالحواس
واما الكسبي فبالافكار بيانه ان علوم الانسان كلها انما يفيض عليه من المبدأ الفياض
فهو قابل لها الا انه لا ان يفيضها عليه يتوقف على استعدادات مخصوصة اما
الضروريات فاستعداداتها باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس
بجزئيات نوع ما وارتسمت في ذهنه صورها المشتملة على الماهية النوعية وتخصصاتها
وتوجه بالقوة المسماة بالمفكرة الى مقايسة بعضها الى بعض استعد لان يفيض
على نفسه الناطقة صورة تلك الماهية النوعية مجردة عن المشخصات واذا احس جزئيات
انواع متعددة ما بينها استعد لفيضان صور المشتركات فيما بينها والمميزة لها
واذا حصل لها هذه التصورات الكلية ولاحظ النسب بينها وحكم بها بلا فكر فقد
حصل له التصورات والتصديقات الضرورية واما النظريات فاستعداداتها هذه
الضروريات فانه اذا تصرف في الضروريات على ما في الكسب استعد لفيضان الكسبيات
المتوقفة عليها بلا واسطة واذا تصرف في هذه الكسبيات على ذلك القانون استعد
لفيضان كسبيات اخر وهكذا وباصطلاح يفارق الادراك ويفارقه الجنس النوعي
وباصطلاح اخر يفارقه النوعين الادراك يطلق على معنيين باصطلاحين
الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك اعم من ان يكون مجردا او ماديا
جزئيا او كليا جوهرا او عرضا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك او في التة

والادراك بهذا المعنى يتناول اقساما اربعة الاحساس الذى هو ادراك الشئ الموجود فى المادة الحاضرة عند المدرك مكفوفة بهيئات مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها

والتخيل الذى هو ادراك ذلك الشئ مع تلك الهيئات ولكن فى حالة غيبته بعد حضوره

والتوهم الذى ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذى هو ادراك الشئ المجرد

سواء كان جزئيا او كليا وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك

بهذا المعنى فالادراك بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة الجنس النوع فانما كان هو الاحساس

فقط فهو بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة النوعين المندرجين تحت جنس واحد لا

ندراجهما تحت الادراك بالمعنى الاول فالادراك فى عبارة المتن ما على يفارق والتقدير

يفارقه الادراك وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول تعلق العلم

وذكر فى الملخص انا متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل فى الذهن الماهية بالعلة اما

بمهيتها من حيث هى لا باعتبار اخر وهو لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول اجب اللهم الا

ان يكون المعلول لازما بينا للمهية العلية يعنى انه يلزم من تصور ماهية العلة تصور ماهيته

المعلول وذكر فى الملخص انا متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل فى الذهن ماهية موجبة

لماهية المعلول ومتى كان كذلك كان العلم بالمعلول حاصلا والمقدمتان ظاهرتان

بناء على القول بان التعقل يستدعى حصول ماهية مساوية للمعقول فى العاقل اقول فيه

نظر لان تصور العلة انما يوجب تصور المعلول اذا كانت العلة بوجودها الذهنى علة

لوجود المعلول فى الذهن وحينئذ يكون المعلول لازما بينا للعلة وقد استثناه بقوله

متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل فى الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول قلنا قد

حصل فى الذهن ماهية اذا تحققت فى الخارج تحقق المعلول فى الخارج بمعنى كون

مهية العلة موجبة لماهية المعلول ان العلة بوجودها الخارجى يستلزم وجود المعلول

فى الخارج لا انها بوجودها الذهنى يستلزم المعلول فى الذهن وهذا المط واما

بمهيتها من حيث انها مستلزمة للمعلول او علة للمعلول وهذا علم ناقص بالعلة يستلزم

تعلق العلم بالمعلول لكن لا مطلقا بل من حيث هو لازم للعلة او معلول لها ضرورة

ان الملزومية واللازمية والعلية والمعلولية من المتضايفات التى لا يتصور ولا

يصدق ثبوتها الا معا وهو علم ناقص بالمعلول واما بمهيتها ولوازمها او بغيرها

وملزوماتها ومعروضاتها وما لها فى نفسها وما لها بالقياس الى غيرها وهذا علم

تام بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول كذلك اعنى الوجه التام بالعلة ولا

عكس اعنى ان العلم التام بالمعلول لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المشهور وتحقيق العلم

بالمعلول من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة كذلك لان العلة وملزوماتها

من لوازم المعلول فان قيل معروضات العلة ليست ملزومة للمعلول قلنا كذلك

عوارض المعلول ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم

بالعلة يستلزم العلم بالمعلول مستعملة عندهم فى مواد متعددة كاثبات علمه تعالى

بسائر الموجودات لكونه عالما بذاته واثبات علم غيره من المجردات بمعلولاته كذلك

الى غير ذلك من المواضع التى يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان تيقن كون

مبدا الاول عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فقد يمنع ذلك فى غيره ولا يتم مقصودهم

فالصواب ان يقال العلم بوجود العلة التامة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين ولا

عكس لان العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود علة ما والسبب فى ذلك

ان العلة التامة يكون بخصوصيتها مقتضية لمعلول مخصوص والمعلول الخاص يستدعى

لامكانه علة ما فالعلية مستندة الى خصوصية الذات التى لا يتصور اقتضاؤها الا شئ

مخصوص والمعلولية مستندة الى امكان ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعى

علة مخصوصة قيل فالعلم بالعلة يستلزم العلم بمهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول

يستلزم العلم بانية العلة دون ماهيتها ومن ثم حكم بان الاستدلال بالعلة يستلزم

علما تاما والاستدلال بالمعلول يوجب علما ناقصا اقول وفى النظر المذكور انفا فان

اقتضاء العلة المعلولها انما هو بحسب التحقق الخارجى وذلك لا يفيد استلزام العلم

بالعلة للعلم بالمعلول انما المفيد لذلك هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهنى نعم اذا علم ان

ا مثلا علة تامة لب وعلم مع ذلك ان ا موجود علم ان ب ايضا موجود لما علم ان خصوصية

ان الملزومية

ذات ا مقتضية لخصوصية ذات ب دون العكس فانه اذا علم ان ب موجود لا يعلم ان ا

موجود لامكان ان يوجد ب بعلة اخرى غير ا فالعلم بوجود العلة المعينة يستلزم العلم

بوجود المعلول المعين دون العكس واما العلم بماهية المعلول فلا سبيل الى استنباطه

من العلم بماهية العلة الا ان يكون المعلول لازما بينا للعلة كما ذكرنا ومراتبه ثلث اى مراتب

العلم ثلث الاولى كونه بالقوة المحضة وهى عدم العلم عما من شانه العلم وهذه القوة

قد يكون قريبة من الفعل كما فى العقل بالفعل وقد يكون بعيدة منه كما فى العقل الهيولانى

وقد تكون متوسطة كما فى العقل بالملكة وانما جعل الاستعداد القريب والبعيد او

المتوسط الجامع لعدم العلم من مراتب العلم تجوزا ونظرا الى ان استعداد الشىء منه ولا

يخفى ان عد القريب من تلك المراتب اولى الثانية العلم الاجمالى وهو حالة متوسطة بين القوة

المحضة التى هى حالة الجهل وبين الفعل المحض الذى هو حالة التفصيل الثالثة العلم

التفصيلى وهو ان يعلم الاشياء متمايزة فى العقل منفصلا بعضها عن بعض ملحوظا

كل واحد منها قصدا فالعلم الاجمالى كمن علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر

الجواب فى ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فانه عنده حالة بسيطة هى مبدأ تفاصيل تلك

المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هو بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر فانه علم بالفعل

نظرا الى الجملة من حيث هى جملة وعلم بالقوة الاجمالية نظرا الى التفاصيل

التى فى ضمنها وقال الامام ان هذه المرتبة المسماة بعلم الاجمالى باطل بوجهين الاول ان

تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يتميز كل واحد منها عن غيرها فيكون التفصيلى

حاصلا وان لم يكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا اللهم الا ان يقال ربما كان حاله مع احدها

معلومة تفصيلا فما هو معلوم مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم والجواب ان صور تلك

التفاصيل حاصلة فى الذهن مجتمعة معا لكن العقل لم يلتفت نظره الى كل واحد منها

على حدة ولم يلتفت الى قصد الا الجملة فاذا شرع فى المسئلة وقررها شيئا فشيئا فحدق

النظر الى كل واحد من المعلومات التى فى تلك المسئلة حصل له فى العلم بها مرتبة اخرى مفصلة

متميزة بالبديهة عن الاولى التى هى العلم بتلك التفاصيل ايضا وملاحظتها اجمالا و

ونظيرها بين المرتبتين من الاحساسات ان ترى جماعة دفعة ثم تحدق النظر

اليها فانا نجد فى الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى تفصيلية الثانى

ولا شك ان ابصارنا لتلك الجماعة حاصل فى الحالتين معا فالحالة الاولى شبيهة بالعلم

الاجمالى والثانية بالعلم التفصيلى والثانى انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة

لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امور مختلفة لكانت مساوية

فى الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقايق مختلفة فلا يكون

صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة وهو معنى

للعلم التفصيلى لا ذلك اعنى ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحيث

ينكشف كل معلوم منها بالصورة ويمتاز عنها ما عداه نعم انه قد يحصل الصور

المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المعدد تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب

من حيث هو وتارة مرتبة فى الزمان كما اذا تصور اجزاؤه واحدا بعد واحد فان اراد

بما ذكروه من العلم الاجمالى والتفصيلى ذلك الذى ذكرناه من حصول الصورة تارة

دفعة واخرى مرتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالى بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة

بين القوة المحضة التى هى حالة الجهل وبين الفعل المحض الذى هو حالة التفصيل لان

حاصله راجع الى ان العلوم قد يجتمع فى زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتعاقب

وذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكان الحالتين على التفصيل بحسب الحقيقة

والخلاف فى التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها

حقيقة الى المعلوم وانما قالوا انه عقيب السؤال العارف بالجواب اجمالا لا تفصيلا

لترتيبه على التقرير مفردا وذلك لذلك الجواب حقيقة وماهية ولها لازم وهو انه

شىء يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم

بالتفصيل واما الحقيقة فهى مجهولة فى تلك الحالة ويظهر ذلك انا اذا عرفنا النفس

من حيث انها شىء يحرك البدن فانا لا نعرفها الا من كونها محركة معلوما تفصيلا و

حقيقتها مجهولة الى ان يعرف بطريق آخر فظهر بما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد

لا يكون علما بمعلومات كثيرة والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في

الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ

متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في

العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه واذا توجه العقل اليها وفصلها

وصارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن

ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين

معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم انه اذا كان المركب

بحقيقته مقصودا كان اجزاؤه معلومة حينئذ بلا قصد واخطار واذا فصلت الاجزاء

كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فالعلم بالقياس الى معلومه

مرتبتان احديهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب السؤال

عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن

بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا

اجمالا واما قوله الواحد كيف يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا علمنا كلية

فهو ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان

يكون معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل

بما سرها فان العقل جعل هذا المفهوم الة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه

الحكم عليها وتلخيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة

يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل الة ومرآة لملاحظة افراده فيصح

حينئذ ان يحكم على تلك الافراد دونه وذو السبب انما يعلم بسببه كليا اشارة

الى مقدمتين مشهورتين فيما بينهم الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من

العلم بسببه الثانية ان ما يعلم بسببه يعلم كليا واستدلوا على الاولى بان ذا

السبب ممكن وكل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو هو مع قطع النظر امتنع الجزم

برجحان احد طرفيه على الاخر واذا التفت الى وجود سببه يحكم بوجوده

قطعيا واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده باحساس او الهام او

كشف او حدس او اخبار ممن علم صدقه ببرهان مع عدم العلم بالسبب

فان العلم بمجرد امكانه لا يقتضي عدم العلم بوجوده غايته انه لا يقتضي العلم بوجوده

لكنه لا ينافيه ايضا وابطل البرهان الاني استدلال بالمعلول لا بالعلة واجيب

بان المراد ان ذا السبب لا يعلم علما نظريا متعلقا بذاته المخصوصة المعينة الا بالسبب

وحاصله ان الممكن للحكم باحد طرفيه ضروريا لا يعلم بخصوصه الا من جهة

سببه فخرج بالقيد الاول الثاني بعينه البرهان الاني فانه لا يفيد علما

بعلة معينة كما عرفت وعلى الثاني بان من علم ان الالف مثلا موجب للباء

استدل على الالف على الباء فقد حصل له عند هذا الاستدلال العلم

بالباء وهو كلي لان النفس تتصور معناه لا يمنع من الشركة والعلم بصحة

عن الالف وهو ايضا كلي لان صدور شيء عن شيء لا يمنع نفس تصوره عن وقوع

الشركة والكلي المقيد بالكلي كلي ايضا واعترض عليها بان هذا انما يصح اذا استدل

بالالف على الباء واما اذا استدل بهذا الالف على هذا الباء كان المسبب المعلوم

جزئيا حقيقيا قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان انحصار

الشيء في شخص من حيث هو شخص معلولة لانحصار الشيء في شخص

انها انحصار معلولة لانحصار اخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكانه اشار

بقوله والصحيح الى ما اشتهر فيما بينهم من انه لا برهان على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا

حد له من حيث هو كذلك اعلم ان اصحاب الشرايع والملل اتفقوا على ان مناط

التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقديه من الصبيان والمجانين والبهائم

واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة وهي

ترتيب ما قيل من انه العلم بوجوب الواجب واستحالة المستحيلات في مجاري العادات

والقائلون بالحسن والقبح ذاتيان للعقل فسروه بما يعرف به حسن المستحسنات

وقبح المستقبحات وقال جماعة واختاره المصنف العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات

عند سلامة الالات والغريزة هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان والالات

اعني في الضرورة المحسوس وما علم بالالهام او كشف او حدس م

بعد وره

في العقل

في مجاري العادات احتراز من قول الاشعرية بان وجوب الواجب واستحالة المستحيلات وامثالهما المحرمات في امور الشرع

هي الحواس الظاهرة والباطنة انما اعتبر عند سلامة الالات لان العلم لا يلزم
العقل مطلقا بل عند سلامتها الا ترى ان النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه
وقد يطلق العقل على غيره اي غير ما هو مناط التكاليف بالاشتراك فانه يطلق
على الجوهر المجرد المقابل للنفس وقد يطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها
علما وعملا وقد يطلق على النفس تلك المراتب وعلى قواها في تلك المراتب ايضا
بيان ذلك ان للنفس باعتبار تاثرها عما فوقها من المبادي العالية واستفاضتها منها
ما يكمل جوهرها من التعقلات قوة تسمى عقلا نظريا وله مراتب اربع ولها باعتبار
تاثيرها في البدن لتكميل جوهره تاثيرا اختياريا وان كان ذلك ايضا عائدا الى
تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل قوة اخرى تسمى عقلا
عمليا له مراتب اربع اما مراتب النظري فهي اما كمال واما استعداد نحو الكمال قريب او متوسط
او بعيد والبعيد هو محض قابلية النفس للادراكات تسمى عقلا هيولانيا تشبيها
لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لها هذه المرتبة
ايضا بهذا الاسم وكذا الحال في سائر المراتب يطلق الاسماء على المراتب انفسها
وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى قواها فيها وانما قيدنا الهيولى بالاولى
لان هيولى الثانية كالجسم المطلق لبسائطه وكالعنصر للمواليد ليست خالية عن الصور
كلها بل الصور ماخوذة فيها بخلاف الهيولى فانها في حد نفسها خالية عنها اذ ليس
شيء منها ماخوذا فيها وان لم يجز انفكاكها عن الصور كلها والمتوسط وهو
استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة والمراد
بالملكة ما يقابل الحال لان استعداد الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة
او ما يقابل العدم كانه قد حصل النفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على قربه كما
يسمى العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة لان قوته قريبة من الفعل جدا و
القريب وهو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب
جديد لكونها مكتسبة مخزونة يحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا

يكتب وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال وهو ان
يحصل النظريات مشاهدة يسمى عقلا مستفادا اي من خارج هو العقل الفعال
الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات واعلم ان العقل الهيولاني
والعقل بالملكة استعداد ان لاستحصال الابتداء والعقل بالفعل استعداد لاسترجاع
واسترداده فهو متاخر في الحدوث عن العقل المستفاد لان المبدا ما لم يشاهد
مرات كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة
ويبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى المشاهدة فمنهم من نظر الى التاخر في الحدوث
فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة وايضا
العقل المستفاد قد يعتبر بالقياس الى كل مدرك وقد يعتبر بالقياس الى جميع المدركات
معا وهو ان يصير جميعها حاضرا مشاهدا بحيث لا يغيب شيء منها اصلا وهو بهذا المعنى
انما يكون في دار القرار ومنهم من جوزه في دار الدنيا للنفوس قوية لا يشغلها شان
عن شان فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وانخرطوا في سلك المجردات
التي تشاهد معقولاتها دائما واما مراتب العملي فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع
النبوية والنواميس الالهية وثانيها تهذيب الباطن من الملكات الردية ونفض اثار
شواغله عن العالم الغيبي ثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تجلي النفس
بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن
نفسه بالكلية وهو ملاحظة جلال الله تعالى وجماله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل
قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا في علمه الشامل بل كل وجود
وكمال انما هو فائض من جنابه والاعتقاد يقال لاحد قسمي فيتعاكسان في العموم
والخصوص والاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما مطابقا ثابتا
بها او غير مطابق او غير ثابت وهذا متداول شهير وقد يقال لاحد قسمي
العلم اعني اليقين الذي قد يقال ان العلم ينقسم اليه والى التصور فيتعاكس
العلم مطلقا والاعتقاد في العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين لان الا

اعتقاد

بالمعنى الثاني اخص من العلم وذلك ظ وبالمعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق على الظن
والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وفي هذا الكلام تحمل لان المتبادر منه ان
يكون نسبة الاعتقاد بحسب الاصطلاحين في العموم والخصوص الى العلم بمعنى واحد وليس
كذلك لان الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعم من العلم اذا اريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثاني
انما يكون اخص منه اذا اريد به ما هو منقسم الى التصور واليقين اللهم الا ان يكتفى بالعموم
من وجه ويقع فيه التضاد بخلاف العلم اي الاعتقاد بالمعنى الاول يقع فيه التضاد
بخلاف العلم يعني قد يكون اعتقاد ضد الاعتقاد وذلك بان يتعلق احدهما بايجاب
النسبة ويتعلق الآخر بسلب تلك النسبة بعينها فان هذين الاعتقادين امران وجوديان
يمتنع اجتماعهما في محل واحد وهو المعتقد وان جاز توارده عليه متعاقبين بخلاف
العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني فان الادراك المتعلق بالسلب او الايجاب اذا لم يطابق الواقع
لا يكون علما ولا اعتقادا بالمعنى الثاني المطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان
تعلق احدهما بايجاب النسبة والآخر بسلب تلك النسبة والاعتقادان كذلك بالمعنى الثاني فلا
يجري فيهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم وفرق بينه وبين النسيان للنفس الناطقة بالقياس
الى مدركاتها ثلث احوال الادراك وهو حصول الصورة عندها والذهول المسمى بالسهو وهو
زوال الصورة بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها
والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها
عن خزانتها ايضا فالسهو حالة متوسطة بين الادراك والنسيان ففيها زوال الصورة من وجه
وبقاؤها من وجه فان قيل النسيان قد يكون في المعقولات ولا يتصور زوالها عن خزانتها
اعني الجوهر المجرد اجيب بان النسيان قد يكون في المعقولات ولا يتصور فيها انما يكون
بزوال الهيئة التي بها يتمكن النفس من الاتصال بذلك المجرد وحينئذ لا يبقى المجرد خزانة
لمعقولات النفس فقد زالت الصورة عن الخزانة بزوال الخزانة من حيث انها خزانة
فقد ظهر بما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم ملكة العلم سهو والشك تردد الذهن بين
اي بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح لاحدهما على الآخر وقد يتهم تعلق

كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالآخر فتغاير الاعتبار لا التصور والاعتقاد والعلم بغيرهما
تعلق كل منهما بجميع الاشياء فيتحقق تعلق كل منهما بنفسه وبالآخر وحينئذ لا يكون بين العلم و
تغاير الا بالاعتبار اذ لا حاجة الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم كالعلم بالغير فيما يباينه
صفاتها القائمة بذاتها اقول وذلك ظ في تعلق العلم التصوري بالعلم تصورا او تصديقا وكذا في
تعلقه بالاعتقاد فانه اذا حصل لنا تصور او تصديق واردنا ذلك التصور او التصديق لم
لنا في ذلك حضور هذا التصور والتصديق عندنا ولا حاجة لنا الى حصول صورة ذهنية اخرى منتزعة
منهما كما في علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها وذلك يسمى علما حضوريا اما اذا تعلق الاعتقاد او العلم
التصديقي بالعلم والاعتقاد كان حكم على تصور الانسان او على التصديق بحال من احوالهما بانه كذا
كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور او التصديق على محتاج الى صورة اخرى
منتزعة منه وكان العلم متحدا مع المعلوم بالذات مغايرا له بالاعتبار لكن باقي اجزاء التصديق
المحكوم به وتصور النسبة والحكم لا يكون الا بحصول صورة من تلك المدركات عند المدرك في العلم
معاير للمعلوم بالذات والجهل بمعنى يقابلهما وباخر قسم لاحدهما الجهل يطلق على معنيين
احدهما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا
ولهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم والملكة والثاني يسمى جهلا مركبا وهو
اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد ويسمى
مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل وهو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى
الاعم والظن هو ترجيح احد الطرفين اي الظن اعتقاد احد الطرفين اي الايجاب والسلب اعتقادا
راجحا لا ينقبض النفس عن الطرف الآخر وهو غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد الرجحان قد يكون
جازما بخلاف الظن فانه اعتقاد راجح بلا جزم وهو المراد من قوله ترجيح احد الطرفين
ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل بان بعض الظنون اقوى من بعض وكسبي العلم
يحصل بالنظر مع سلامة جزئيه صورة ومعنى وفساد احدهما قد يحصل منه ليشير الى كيفية
اكتساب النظري من الضروري والاختيار في ان كل مطلوب لا يحصل من اي مبدا يتفق بل لا بد
من مباد مناسبة له والمبادي لا يوصل اليه كيف ما اتفق بل لا بد

ترتيبًا على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب وهو النظر وعرّفوه بانه ترتيب امور حاصلة
لتحصيل ما هو غير حاصل فتلك الامور ادى بمنزلة الجزء المادي للنظر وتلك الهيئة بمنزلة الجزء
الصوري له واذا كانتا صحيحتين على الشرائط المعتبرة في الانتاج افاد علما ضروريًا
من غير تخلف واما اذا انتفت احديهما او كلاهما فلا يفيدان علما ضروريا بل لا يستلزم
العلم بل قد يحصل بهما العلم كما اذا قيل كل انسان حجر وكل حجر حيوان ينتج او قد يحصل
بهما ضد العلم او الجهل كما في كل انسان حجر وكل حجر جماد ينتج كل انسان جماد وذلك اذا
كان الفساد مقصورا على المادة كما في هذين المثالين واما اذا كانت الصورة او كلاهما
فاسدة فلا يفيدان شيئا اصلا لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان كاتب وبعض
الكاتب شاعر لا ينتج شيئا لا ايجابا كبعض الانسان شاعر ولا سلبا كبعض الانسان
ليس بشاعر وحصول العلم عن الصحيح واجب لما ذكر ان للنظر الصحيح مادة وصورة
يحصل بهما العلم من غير تخلف واذا ان يشير الى ما اختاره من القول في كيفية هذا الحصول
والمذاهب المشهورة في هذه المسئلة ثلثة الاول مذهب الاشعري وهو ان حصول
العلم عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناء على اصله وهو ان الممكنات باسرها
مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشيء منها مدخل في وجود شيء آخر الا ان الله تعالى
قد يوجد بعضها عقيب بعض آخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب
عليه لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح العقليين ايجاده عقيبه ثم ذلك عادة وهو
وان لم يتكرر يسمى خارقا للعادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن
متكرر فيكون مستندا اليه بطريق العادة الثاني مذهب الحكماء وهو ايضا
مبني على اصلهم وهو ان المبدأ الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات
وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ولا شك ان العلم الحاصل
عقيب النظر امر حادث فيندرج في تلك القاعدة والثالث مذهب المعتزلة وهو
ايضا مبني على اصلهم وهو ان افعالنا الاختيارية صادرة عنا اما بالمباشرة
ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر منا واما بالتوليد

ان كان بتوسط فعل آخر فزعموا ان العلم الحادث عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط
النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره بطريق التوليد وارادوا بالفعل هنا
الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس الفاعلية لا يتولد الامر من ذلك العلم ليس بفعل وكذا النظر على معنى
الانتقال الآخر اي ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة
المفتاح وغلان لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا على ابطال التوليد مطلقا على بطلانه
هنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا منا فكذا النظر ابتداء لان الكلام في النظرية والحاجة
المعتزلة عنه بان هذا لا يفيد اليقين لكونه قياسا فقهيا ومع ذلك فانا انما قلنا بعدم
توليد التذكر لعلة فارقة لا توجد في ابتداء النظر هي عدم مقدورية التذكر فانه يقع
بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا للعلم النظري
لكان ذلك العلم ايضا من افعاله تعالى فلا يصح التكليف به اذ هو تكليف بفعل الغير
فان صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل القياس لان العلة غير مشتركة والا
منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد في التذكر فانه اما هاشم صرح بان
التذكر الناشي للنفس بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون
من فعل الله تعالى والذي يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم
حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله وايضا التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر
قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر للعلم لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي
لا يلزم منه ذلك والحق ان المنطق وان كان معلوما مشاهدا للنفس فتذكر النظر
لا يفيد العلم به ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير مشاهد لها فيفيد
تذكره وان صار نسيا منسيا فهو يستلزم العلم به واختار المصنف ان حصول العلم
عقيب النظر واجب ولم يتعرض ان ذلك الوجوب بطريق الاعادة كما هو مذهب الحكماء
او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي
يحتمل ان يكون هو مختار المصنف وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب اي لازم
له لزوما عقليا غير متولد منه وانما استدل الامام على وجوبه بانا نعلم ضرورة ان من علم

ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة

استنتج ان العالم حادث واما على انه غير متولد فبان جميع الممكنات مستندا

الى الله تعالى فيكون العلم عقيب النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد واعلم

ان هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما

يصح اذا حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء الى الله تعالى وجوز ان يكون

لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن

بعض وان كان الكل واقعا بالقدرة كما يقول المعتزلة في افعال العباد الصادرة

عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك

الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك

الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري ومن

قال النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث

يستحيل ان ينفك عنه ولا حاجة الى المعلم يعني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى

لا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد ثبت وجوب العلم

بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية او غيرها وسواء

كان معه معلم اولا الثاني ان النظر المعلم لكونه مؤيدا من عند الله تعالى لخاصية تقتضي كمال

عقله واستقلاله في معرفته تعالى او ينتهي سلسلة الاحتياج الى النبي الذي يعلم كل شيء

بالوحي الثالث ان صدق المعلم ولا يرتبه ان علم باخباره بصدقه في اقواله لزم

الدور لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه فيما بعد علمنا بصدقه في اقواله

كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى

بنظر العقل ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب بانه

قد يشارك العقل قوله في العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم العقل منها

صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية او لعلهم ان يجيبوا

بان صدق المعلم ليس من المعارف الالهية التي تدعى عدم استقلال العقل فيها لان

مرادنا بالمعارف الالهية الامور الغائبة عن الحواس وصدق المعلم مما يهتدي اليه بمشاهدة

قرائن الاحوال وهذا يخرج الجواب عن الوجه الاول الذي هو بعينه الامتحان في الرد

عليهم بان يتبين ذاته تعالى لكونه مجردا غائبا عن الحواس لا يوجد مقدمات مربوطة بالعلم

بذاته وباحوال ذاته حتى تستنتج منها بالنظر فان طريق حصول المعلوم النظرية كما ذكرنا

انما هو الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات حتى يفيض

من المبدأ العلوم الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك ان تلك العلوم الغائبة لا يتعلق

بالاخذ للحواس فيه فلا بد من معلم مؤيد من عند الله تعالى حتى يبين لنا العلوم المتعلقة بالاخذ

للحواس فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية اذ قد

تبين ان النظر لا بد له من مادة هي العلوم التصورية والتصديقية المناسبة للمطلوب فطريق الرد

عليهم ان يقال ذلك المعلم هو النبي ولا شك في الاحتياج اليه وهذا يخرج الجواب عما قيل

ثم ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بعد ان معرفة الصانع بالنظر

بالنظر لا يفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من معلم واتباعا لا امره على ما قال النبي

امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد

لكنهم لم يأخذوا ذلك منه وكان يقبل قولهم بان يقر ذلك المعلم هو النبي وكفى به اماما

ومرشدا الوجه الثالث من احتياج في القصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم

ويتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته وطاعته وجوابه الاول انه كثر الخلاف بين العقلاء

في المعرفة كثرة لا تحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء

الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة واجيب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض

تلك الانظار الصادرة منهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح نعم قد دل اختلاف الآراء

المذكورة على صعوبة التمييز بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم لنا الثاني انا نرى الناس محتاجين

الى معلم في العلوم الضعيفة التي يكتفى فيها بادنى نظر كالنحو والصرف والعروض لا يستغني

منها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم الوضعية التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع

مع ان المطلوب فيها اليقين واجيب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى تيسير حصول المعرفة

نظرا في معرفة الله تعالى محتاج الى معلم آخر فتسلسل واجيب عنه بانه قد يكفي عقله لكونه

بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع بدونه فلا نسلم ولا يفيده ولئن سلم نعم

لابد من الجزء الصورى يعنى لابد ان يترتب العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة تستنتج

منها علوم اخر اذ لو كان العلم بالمقدمات سواء كانت مرتبة او غير مرتبة كافيا فى العلم

بما يستند اليها من الكسبيات لكان كل من علم ضروريات مخصوصة وجب ان يكون عالما

بجميع النظريات المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك

فان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات كثيرة ولا يشعرون بما يستنتجون منها وذلك

لفقدان الترتيب فيما بينها على هيئة منتجة لانهم اذا رتبوها على ما ينبغى علموا نتائجها

ويشترط عدم الغاية وضدها وحضورها شرطا للنظر صحيحا كان او فاسدا

بعد شرائط العلم الحيوة والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امرين احدهما

عدم غاية النظر اعنى عدم العلم بالمط فان غاية النظر اذ لا طلب مع الحصول اقول ان

النظر غير مشروط بطلب مط معين فيمكن ان ينظر فى مقدمات حاصلة عنده لتحصيل

مط ما غاية الامر ان المطلوب لكونه حاصلا لا يحصل ثانيا وانه يلزم تحصيل الحاصل

واورد عليه ان حصل العلم بمط من دليل ربما ينظر فى دليل اخر على ذلك المط فتنتج

له ذلك المط بعينه ولا يكون ذلك تحصيلا للحاصل لان العلم الحاصل من احد الدليلين

يخالف الاخر شخصا او صنفا واجيب بان ذلك اجتماع للمثلين وتعدد الدليل

لا يجدى نفعا كتعدد الفاعل ووجوب التادية مشروط بعدم سبق العلم بالمط

والمقصود من النظر الثانى معرفة كيفية الدلالة فى الدليل الثانى والمراد بعدم العلم

عدم اليقين اذ لو كان ادراك المط دون مرتبة اليقين فلا شك فى جواز النظر

حاصلا لانه ليس معلوما علما يقينيا وكذا الحال فيما اذا عرف الماهية بكنهها فانه لا

يتصور هناك نظر فى معرفتها واما اذا عرف ببعض اعتباراتها فانه يجوز ان

ينظر بمعرفة كنهها الثانى عدم ضد الغاية اعنى عدم الجهل المركب بالمط فان الجهل

المركب بالمط ضد للعلم به وذلك لان الجهل المركب بالمط صارف عن النظر ومع

وجود الصارف لا يتصور فعل اختيارى من الفاعل فلا يتصور ان يقع ذلك

الجاهل معتقده ويتوجه منه الى طلب مباديه المؤدية الى العلم به كيف وهو جازم

بكونه عالما به ويرد عليه ان الجاهل ربما تعرض فى مقدمات حاصلة عنده او ملقاة

اليه ويرتبها غافلا عن خصوصية ما يؤدى اليه مادية الى اليقين بخلاف اعتقاده

فيزول عنه جهله المركب واما فيضان المبادى مرتبة دفعة بلا انتقال منها الى

المطالب فذلك حدس لا نظر وزاد المص شرطا ثالثا وهو حضور الغاية اعنى

الشعور بالمط اذ لولاه يلزم طلب المجهول مطلقا اقول يرد عليه ان الغافل عن المطلوب

ربما تعرض فى مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ويرتبها فادت اليه المط كما ذكرنا

اتفقوا لوجوب ما يتوقف عليه العقليات وانتفاء منهما المط على تقدير ثبوته كان

التكليف به عقليا اختلفوا فى ان وجوب النظر فى معرفة الله تعالى بحسب العقل او بحسب

الشرع فذهب المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثانى واختار المص الاول واحتج

عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان عقلا

وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى وهى تتوقف على النظر لانها ليست ضرورية وكل

مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا

فشرعا فالنظر فى معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق العقلى يكون

واجبا عقليا واليه اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه عقليان اى شكر الله تعالى

ودفع الخوف كان التكليف به اى بالنظر واجبا اما ان شكر الله تعالى واجب عقلا فلان شكر المنعم

واجب عقلا ونعم الله تعالى على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا رجع الى نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة

وباطنة اصلية وفرعية ونفعية وجليلة روحانية وجسمانية مما لا يحصى كثرة

ولا شك فى انها ليست منه ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذا النعم ولم يلتفت

الى منعمه ولم يعترف له بانعام ولم يثن بكونه منعما فى حقه ولم يتقرب الى مرضاته اصلا

ذمه العقلاء قاطبة واستحسنوا سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلى

الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا واما ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا

فلان العاقل يرى نفسه متفرقة بنعم جسام ويجوز ان يكون المنعم بها عليه

الجاهل

تداركه منه الشكر عليها وانه وان لم يشكر فيجوز ان يكون المنعم طالبا عليه بشكره

سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي

هو مضرة ناجزة له فان لم يدفعه كان مستحقا للذم عند العقلاء فهما واجبان

عقليان اعني شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما الا بمعرفته تعالى

فانه اذا لم يعرف لم يتصور ان يشكر واما عرف بصفاته الكمالية علم انه هل اراد الشكر

وعلم انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر فيكون معرفته تعالى واجبة عقلا

وهي لا تتم الا بالنظر فهو ايضا واجب عقلا والثاني ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما

عقلي او شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته فتعين الاول والى الثاني اشار بقوله

وانتفاء ضده لكم على تقدير ثبوته كان التكليف عقليا اي ولانتفاء الوجوب

الشرعي الذي هو ضد المدعا اعني وجوب العقلي على تقدير ثبوته كان التكليف به

عقليا وانما قلنا ان وجوب الشرعي منتف على تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان

بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول اي لو كان وجوب النظر مطلقا او

وجوب النظر في معرفته تعالى ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه على العلم لوجوبه على العلم

بصدق الرسول اذ به يثبت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته

بانها فعل صادر من الله تعالى تصديقا له ووجوب هذا النظر اعني النظر في معجزته ثابت

بالشرع ايضا لا لانه داخل في مطلق النظر او لانه نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل

للرسول فاذا امر الرسول المكلف بالنظر في معجزته كي تعرف صدقه فله ان يقول انا لا انظر

في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها علي فان ما لا اعرف وجوبه لا يتعين علي

الاقدام عليه فلي الامتناع عنه وانا لا اعرف وجوب النظر الا بثبوت شرعك الموقوف

على صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر في معجزتك وانا لا انظر فيها وكان هذا الكلام من المكلف

منه حقا لا يقدر على دفعه فيلزم افحام الانبياء اي عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة

وذلك باطل اجماعا فكذا ما يستلزمه اعني كون وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا فرضنا

وجوب النظر بالشرع وقتئذ تناقض حاله الى بطلانه وانتفائه وما يلزم انتفاؤه

على تقدير ثبوته كان ممتنعا اقول انتفاؤه مسلم لكن استلزامه الحق اعني افحام الانبياء واه ا

انتفاؤه على تقدير ثبوته فذلك غير لازم والفرق بينهما لا يستره غير لائق كل ما يستلزم

الحق فثبوته يستلزم انتفاؤه لان ثبوته يستلزم الحق ولو كان ممتنعا لذاته يستلزم انتفاؤه

ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وانما نقول كل ما يستلزم الحق فثبوته

يقتضي ثبوت الحق لا يقتضي انتفاؤه بل ذاته يقتضي انتفاؤه لا يقتضي ذاته اذا اقتضى

انتفاؤه فذلك الاقتضاء ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوت الحق

فعلى تقدير ثبوته انه اقتضى انتفاؤه لانا نقول اقتضاء ذاته لانتفائه على جميع التقادير

الواقعة في نفس الامر وثبوت الحق ليس من التقادير الواقعة في نفس الامر والاشاعرة

اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبني على اصلكم الفاسد اعني قاعدة التحسين

والتقبيح العقليين وسنتكلم عليه ولو سلم فلا نسلم ان العرفان يدفع خوف العقاب

لان احتمال الخطاء قائم فيحصل خوف العقاب بحاله والعنا او يا ذو قان قيل

لا شك ان تحصيل المعرفة احسن حالا ممن لم يعقل لاتصافه بالكمال فتحصيل

الاحسن واجب عقلا في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها

ولا قطع بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال فلذلك ولذا قيل البلاهة

ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء وايضا شكر المنعم ليس بواجب عقلا لا بالعقل

والنقل اما النقل فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب مطلقا اي

نفي التعذيب الدنيوي والاخروي قبل بعثة الرسول فدل على انه لا وجوب عقلا

والا لكان ثابتا قبلها ويلزمه التعذيب بوجود الاخلال بالواجبات العقلية من انتفاء

العفو عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فان كان لا لفائدة يلزم

العبث وهو غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما للمشكور وهو باطل لتعاليه عنها

او للشاكر اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ واما في الاخرة ولا استقلال للعقل فيها

وايضا الشكر قد يتضمن خوف من العقاب لاحتمال ان لا يقع لائقا ولانه كالاستهزاء

لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزائن رحمة الله تعالى وتعم وما مثل الشاكر الا كمثل فقير حضر

مائدة سلطان يملك المشارق والمغارب ويحوي ما بينهما من الكنوز والذخائر
فتناول منها لقمة ثم طفق يذكرها على رؤس الاشهاد ويداوم على تحريك
انملته شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه
استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله من تلك اللقمة عند الملك وما ياتي به
العبد مما يعد شكرا احقر عنده من تحريك الانملة بالقياس الى الملك ولا تصرف
في ملك الغير ولو سلم فلا نسلم توقفهما على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيهما
المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط النظر وعلى تقدير توقفهما على معرفة غير
المعرفة السابقة فلا نسلم ان المعرفة متوقفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم على
ما تراه الملاحدة او بالالهام على ما تراه البراهمة او بتصفية الباطن بالرياضات
والمجاهدات على ما تراه الصوفية ولو سلم فلا نسلم ان المعرفة واجبة مطلقا فان
معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد الذهن
في النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل
لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نسلم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب وتحكم
في ثباته اذا توقف الواجب المطلق على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا لجاز الترك
ولو فرضنا تركه ففي زمان تركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا مطلقا وقد فرضنا
كذلك بل يجب ان يكون باقيا على وجوبه فيلزم ايجاب ابقاء الموقوف في حال عدم الموقوف
عليه وذلك تكليف بالمحال قلنا لا نم ان ابقاء الموقوف في حال عدم الموقوف عليه
محال وانما المحال الابقاء بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظاهر الا ترى فيه اقول يمكن
تتميم هذه المقدمة بان يقال لو توقف الواجب المطلق على شيء وكان ذلك الشيء جائز
الترك لزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه هف وانه التكليف بالمحال
جائز واجابت المعتزلة بانا نتكلم على اصلنا وتنبيه به والعرفان يرفع الخوف
لاعتقاده انه مصيب واحتمال الخطاء في نفس الامر لا يقدح في ذلك والمراد
بالتعذيب المنفي هو التعذيب الدنيوي والمراد بالرسول هو العقل لاشتراكهما

في الهداية ولا نفس الشكر كونه منة لا على مستقر فائدة جليلة لانه يقرب الى المنعم
وتوجه اليه واشتغال به فهو واجب لذاته او لانه يستتبع فائدة اخرى وعدم استقلال
العقل بامر الاخرة ممنوع لان الثواب والاعواض واجبة عندنا عقلا كما سيأتي ولا يتصور
ذلك الا باستقلاله في امر الاخرة اجمالا والمعرفة التي نبحث عنها الاجمالية ليست كافية
في معرفة المنعم ببعض صفاته الكمالية وما ذكروه من الالهام والتعليم وتصفية الباطن تحتاج
الى النظر لتمييز صحيحها عن فاسدها وايضا المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة
الا بالنظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما مقدورا لنا واما التصفية
كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة فلما يفي بها المرء
فهي في حكم ما لا يكون مقدورا والواجب المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود
ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد بوجود النصاب لا ما يكون واجبا على كل
تقدير والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان والتكليف
بالمحال قبيح عقلا واعترضوا على الوجه الثاني اما اولا فبانه مشترك الالزام اي
ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا
والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو وجب
النظر بالعقل فبالنظر لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال
عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر
وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي
ما لم انظر لانه قد يكون وجوب النظر من القضايا التي قياساتها معها فينبه النبي المكلف
على مقدمات ينساق ذهنه اليها بلا تكلف وتفيده العلم بوجوب النظر فيكون العلم
بوجوب النظر ضروريا يحتاج الى التنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات لانا نقول
كونه فطري القياس ممنوع لتوقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار بل قطعا
وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل اخر للمكلف ان لا يستمع الى النبي وكلامه
الذي اراد به تنبيهه ولا يأثم بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا

فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام واما ثانيا فبالحل وهو ان يقول ليس للمكلف الامتناع عن النظر بان لم يعلم وجوبه بل له الامتناع منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر وسواء علم وجوبه او لم يعلم فللنبي ان يقول ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب عليك شرعا فيتعين عليك الاتيان به لا مسوغ لك اهماله الا انه يلزم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب كما تقول الغافل الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف بكذا فهذا اما هو قد خوطب بالتكليف فليس من تكليف الغافل في شيء الا يرى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وهذا الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال قولك لا يجب النظر علي ما لم يثبت الا لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب النظر فيه واما الاشاعرة فلهم في اثبات هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الايات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله فانظروا الى اثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امرنا بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب قال عليه السلام ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من الاحاد المسلك الثاني وهو المعتمد ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة تمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه والاعتراض عليه من وجوه يعلم بعضها بالمقايسة الى الاعتراضات الموردة على دليل المعتزلة وبعضها مختص بدليلهم وذلك وجوه الاول ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وامره وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل او لغيره وهو تكليف الغافل فان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه

اياه وهو ايضا باطل واجيب بان المقدمة القائلة بان تكليف غير العارف بل لا يكلف الغافل ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انه مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثاني منع وجوب المعرفة بالاجماع وانما هو محال لانه ذلك لتقرير النبي عليه السلام والصحابة العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم واجيب بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج والارض ذات فجاج اما يدلان على الصانع والتفصيل للادلة الدالة عليهما وذلك القصور لا يضر فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي لا يقتدر معها على ذلك التحرير ودفع الشبهة والشكوك والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك او ندعي ان البرهان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعيناه اعم من فرض العين وفرض الكفاية والحاصل ان المعرفة على وجهين فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والاخر فرض كفاية وهو حاصل للعلماء في الاعصار الثالث انا لا نسلم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي ما امر به الله تعالى ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء واجيب بان المعرفة غير مقدورة بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها فايجابها ايجاب السبب المقدور الذي هو النظر وذلك كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له بمقدوره الذي هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا الرابع ما ذكره من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة دالة على انه ليس بواجب شرعا بل منهي شرعا وذلك ان النظر في معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله والعقائد الدينية

اللطيف الخبير غاية ما في الباب انهم قصروا في التحرير والتوضيح للمقاصد القرانية والتقرير م

والمسائل الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي والصحابة رضوان الله عليهم
السلام الاشتغال بالنظر فيما ذكروه ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي على
نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة رد لانه قال
من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع لتواتر انهم
كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويقررونها مع المنكرين
والقران مملوء منه وهل ما يذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر ما نطق به الكتاب الكريم
ثم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذهب وترتيب
المسائل وتفصيلا لدلائل وتلخيص السؤال والجواب ولم يبالغوا في تطويل الذيول
والاذيال لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان وحدة القرائح ومشاهدة
الوحي المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم الذكية والتمكن من مراجعة من يعتمد و
يدفع عنهم ما عسى ان يعرض لهم من شك او شبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم
وانه لم يكثر الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا بما حدث في كل حين ما حجتنا بالتدوين
كما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقائد
بحدوث الشبهة في زمانهم وذلك كما لم يدونوا الفقه ولم يتبنوا اقسامه
ارباعا وابوابا وفصولا ولم يتكلموا فيها المتعارف في زماننا من النقض والقلب
والجمع والفرق وتنقيح المناط وتخريجه الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لا
يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه ايضا قدح في الكلام وان ادعيتم ان الاشتغال بها
على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه
وسائر العلوم الشرعية وثانيهما انه نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر روي انه خرج
على اصحابه فراهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان
قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال اذا ذكر القدر فا
امسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا واجيب بان ذلك النهي
الوارد عن الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا يتلقى الشبهات الفاسدة لترويج

الاراء الباطلة ودفع العقائد الحقة واراءة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس
كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال ومن
الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه واما
الجدال بالحق لاظهاره وابطال الباطل فمامور به قال الله وجادلهم بالتي هي احسن وقال
الله تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى
وعلمه على القدرية مشهورة روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله
حصب جهنم قال عبد الله ابن الزبعرى قد عبدت الملئكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال
ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وهي ايم ان يخصصها ما لا الذي
المشركات وسكنات وطلاق زوجتي واعتق امتي فقال علي انك لمها دون الله
او مع الله تعالى فان قلت املكها دون الله تعالى فقد اثبت دون الله تعالى فقد اثبت له شريكا
وانه النظر عن الجدل فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو التفكر فلا
يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر ايضا كذلك كيف وقد مدح الله تعالى بقوله
ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مرضيا لا
منهيا عنه وثالثها قوله عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد
اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه واجيب بان هذا الحديث صحته اذ لم يثبت
اذ لم يوجد في كتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن
عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى
هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر و
والمؤمن فبطل قولكم فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان سلمنا
صحته فالمراد به التفويض الى الله تعالى سبحانه فيما قضاه وامضاه والانقياد له
فيما امره ونهاه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر احاد
لا يعارض القواطع واما استدلالنا فمن قبيل القواطع وملزوم العلم دليل وانظر
الامارة اراد ان يشير الى ما يتعلق به النظر وهو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل

والى ما يحصل به الظن وهو الامارة وبما يطرأ اي ما يتألف منه ملزوم العلم والظن
اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر او مركبة من العقلي و
النقلي كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله انما الاعمال بالنيات و
الصرف نقلي لاستحالة الدور فان النقلي الصرف لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول
والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من النقل على ذلك التقدير والا لكان نقليا صرفا
بل لا بد وان يستفاد من النقل فيلزم الدور ومن ثلث القسمة اراد بالنقلي الصرف ما يكون
جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل
عاص يستحق العقاب بقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فانهما مقدمتان
بالقريبة لان النقلي الصرف ينتهي بعض مقدماته البعيدة عقلية لما مر فلا يقال المركب لا ينتهي
فيه وقد يفيد النقلي القطع لا خفاء في افادة النقلي الظن وانما الكلام في افادته العلم فالمعتزلة
وجمهور الاشاعرة على انه لا يفيد القطع اي اليقين لانه انما يتوقف على العلم بوضع الالفاظ
الواردة في كلام المخبر الصادق لمعانيها فهي وعلى العلم بارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول
والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب
والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى آخر وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى
وبين معنى آخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير المعنى الموضوع له وعلى
عدم اضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد والازمان
بالبعض مطلقا بان يراد من الافراد ذلك البعض او يراد ما يفيد بيان انتهاء وقت
الحكم فيسمى ناسخا وعلى عدم تقديم وتأخير ذلك المعنى عن ظاهره وكل واحد من هذه الامور
لجوازه في الكلام لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع
والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل
النقلي اذ لو وجد ذلك لقدم على الدليل النقلي بل يجب ان يؤول عن معناه الى معنى آخر مثاله
هذا اشار بقوله ويجب التأويل عند التعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
فانه على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيؤول

الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قلنا لا يقدم الدليل
النقلي لان تقديمه يستلزم تكذيب العقلي الذي هو اصل النقل لاحتياجه اليه في اثباته
بالامور اليها ما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل
لتصديق الفرع تكذيب للاصل جميعا وما يقتضي وجوده عدمه باطل قطعا لكن
عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة
في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود والحق
ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظة
الارض والسماء وكاكثر قواعد النحو والصرف وضع هيئات المفردات
وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة قرائن مشاهدة من المنقول
عنه او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء
ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جمهور اهل اللغة في زمن الرسول
في معانيها التي يراد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال
في صيغ المضارع والماضي والامر واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال في
ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف
اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مشاهدة الانتقال قرائن مشاهدة او منقولة
تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل
احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي او بمعونة القرائن قلنا لا
اما في الشرعيات فلا خفاء اذ لا مجال للعقل فلا معارض من قبله واما في العقليات
فلان العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على
ما هو المفروض وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر
فان قيل افادتها اليقين انما يتوقف على العلم بنفي المعارض فانما يكون اليقين
انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما
يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك

وهو قياس وقسيماه يعني ان ملزوم العلم والظن على ثلثة اقسام قياس واستقراء
وتمثيل ووجه الحصر انه لا بد ان يكون بين الموصل والموصل اليه مناسبة مخصوصة وذلك
اما بالاشتمال الموصل على الموصل اليه واما بالعكس واما باشتمال ثالث عليهما واما
بالاستلزام بينهما اما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة واما غير صريح كما في الا
المتصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام واما الى الاشتمال فالذي
باشتمال الموصل او بالاستلزام بينهما هو القياس وعرف بانه قول مؤلف من
قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر والذي باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء والذي
باشتمال ثالث هو التمثيل واعترض عليه بانه قد يستدل باحد المتساويين على الاخر كما في
انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب بان الاستدلال بالمجال مفهوم الناطق
الذي هو كلي على حال كل واحد من جزئياته التي هي افراد الانسان والقياس اقتراني
واستثنائي لان القياس ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو الاستثنائي
كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود او لكن
لم يكن النهار موجودا فلم يكن الشمس طالعة والا فهو اقتراني والاول باعتبار الصورة
القريبة اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة
يعني ان القياس الاقتراني باعتبار صورته القريبة اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين
بسبب الوسط الى الطرفين ينقسم الى اشكال اربعة لان الوسط اما محكوم به في الصغرى
ومحكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما وهو الشكل الثاني
او محكوم عليه فيهما وهو الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى محكوم عليه في الصغرى
وهو الشكل الرابع وباعتبار صورته البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة لكل المقدمتين
بسبب الحمل والاتصال والانفصال ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات
الصرفة وهو الاقتراني الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهما الاقتراني
الشرطي والقياس باعتبار مادته القريبة خمسة اقسام لان مقدماته اما ان يفيد تصديقا
او تأثيرا اخر غير التصديق اعني التخييل الجاري مجرى التصديق فالثاني

الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثاني ان افاد جزما
يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف او التسليم فهو الجدل
والا فهو المغالطة وباعتبار مادته البعيدة اربعة اقسام المخيلات التي هي مادة
الشعر والمظنونات التي هي مادة للخطابة والمشبهات التي هي مادة المغالطة والمسلمات
التي هي مادة البرهان والجدل وقد يقال لم لا تجعل المسلمات الشاملة لمادتيهما قسما
واحدا ههنا ولم تجعل المادة القريبة لهما قسما واحدا مفيدا للجزم في النتيجة لانه
الجزم في النتيجة ينقسم الى يقيني وغيره لانا نقول كذلك الجزم في المقدمات المسلمة
ينقسم اليهما فالفرق تحكم وايضا عبارة المتن تدل على ان القياس الاقتراني ينقسم
الى خمسة واربعة ولا اختصاص لهذا التقسيم بالاقتراني بل الاستثنائي ايضا ينقسم
الى هذه الاقسام والثاني متصل ينتج امران وكذا من الحقيقي من المنفصل ومنه
حقيقة يعني ان القياس الاستثنائي اما متصل وينتج قسمان منه احدهما ما استثنى
فيه عين المقدم فينتج عين التالي والثاني ما استثنى فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم
لان صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم
واما ما استثنى فيه عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم
لا يستدعي صدق لازمه ولا انتفاءه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم
ولا انتفاءه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل غير حقيقي وكذلك
ينتج منه قسمان لان المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين
يستلزم نقيض الاخر لامتناع الجمع بين الجزئين واما استثناء نقيض احد الجزئين
فلا يستلزم عين الاخر ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين والمنفصل الذي هو
مانع الخلو فاستثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم عين الاخر ولا رفع لجواز الجمع بين
الجزئين واما منفصل حقيقي فاستثناء كل من الجزئين يستلزم نقيض الاخر وبالعكس
لامتناع الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما ايضا والاخيران يفيدان
الظن وتفاصيل هذه الاستثناءات مذكورة في غير هذا الفن يعني ان الاستقراء

لامتناع الخلو عنهما واستثناء نقيض كل منهما لامتناع عين الاخر

والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء فهو تصفح جزئيات كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك
الكلي فان تم ان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهذا نوع من القياس الاقتراني
الشرطي يسمى القياس المقسم والا فهو ناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم ولا يفيد الا
الظن مثال الاستقراء التام قولنا العدد اما زوج او فرد وكل زوج يعده الواحد
وكل فرد كذلك يعده الواحد فالعدد يعده الواحد وهذا يفيد اليقين ومثال
الاستقراء الناقص قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس
والبهائم والسباع كذلك فالحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ
غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم يستقر بخلاف ذلك كالتمساح
فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل فهو الحاق جزئي بجزئي اخر في حكم ذلك
الجزئي لاشتراكهما في معنى جامع بينهما ويسميه الفقهاء قياسا والمشترك جامعا و
الجزئي الاول اصلا والجزئي الثاني فرعا وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان لا يكون
الجامع علة او يكون خصوصية الاصل شرطا او يكون خصوصية الفرع مانعة وان ثبت ان
الوصف الجامع علة مطلقا من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع
مانعة لم يكن علة للحكم حينئذ كان عاد هذا القسم الى القياس اعني الاستدلال بالكلي على
جزئياته ويكون ذكر الصورة لكون الحكم ثابتا فيها لغوا لا تأثير له اصلا واعلم
ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث فيما ذكرته في غير هذا الفن اعني فن
المنطق فلا وجه لايراد ما هو زائد على ما ذكرناه ههنا والتعقل والتجرد متلازمان
لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فان تناهت عرض الوضع للمجرد والا تركب
مما لا يتناهى ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة يعني ان كل
عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك الشيء المجرد عن العوارض الجزئية
التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين والوضع وغير ذلك
والتجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصور
والاعراض اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون بارتسام صورة المعقول في العاقل

وكل ما هو محل الصورة المعقولة فهو مجرد لانه لو كان ماديا لكان منقسما ويلزم انقسام
الحال فيه لان الصورة المعقولة حلت في العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق
طبيعة اخرى به وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث
لحوق طبيعة اخرى فالصورة المعقولة على ذلك التقدير يكون منقسمة فانقسامها اما
الى اجزاء متناهية في الحقيقة وحينئذ يلزم ان يكون الصورة المعقولة التي فرضناها مجردة
عن اللواحق المادية من المقدار والوضع قد عرض له الوضع والمقدار واما ان ينقسم الى اجزاء
متخالفة فيلزم تركيب الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل لان المحل لكونه ماديا
يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا يقبلها الى غير النهاية والغرض ان الاجزاء متخالفة
في الحقيقة فلا بد ان يكون حاصلة بالفعل في المركب فتركب الشيء من اجزاء غير متناهية محال و
الاعتراض عليه يعلم مما ذكر في مبحث تجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان
يكون معقولا لانه يكون بريئا عن الشوائب المادية وكل ما هو كذلك فشأنه ان يكون معقولا
لانه لا يحتاج الى عمل بها حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقلة
وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل
نعقله يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من
الامور العامة المعقولة والحكم بشيء يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل
يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول
اخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما
بذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فاذا وجد
في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على المقارنة في
العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة
المطلقة التي هي اعم من المقارنة التي في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على
المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة
المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج مجردا قائما بذاته يكون

متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها والا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة

صحة مقارنة المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل بان يحصل فيه المعقول
حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنة للغير
حلولا فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنتان
منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالثة وهي صحة مقارنة للمعقولة مقارنة
المحل فثبت ان كل ما يصح ان يعقل اذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصح ان
يقارنه معقول اخر مقارنة الحال المحل ولا نعني بالفعل الا مقارنة المعقول للموجود
المجرد القائم بذاته مقارنة الحال المحل فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح ان
يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان يعقل لذلك الغير يستلزم امكان تعقل
ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقل الغير يستلزم صحة امكان تعقل
ان يعقل ذلك الغير وصحة الامكان يستدعي الامكان فيكون تعقل ان يعقل ذلك الغير
وتعقل انه ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت
ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته دائما لان تعقل الذات
اما بحصول نفسه او بحصول مثاله فيه وانتفاء ذلك لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين
ان يكون تعقله بحصول نفسه ونفسه دائما حاصل له لا ينفك فيكون التعقل دائما حاصلا
فثبت ان كل مجرد عاقل فقوله لاستلزام التجرد صحة المعقولية اشارة الى ان كل مجرد
يصح ان يكون معقولا وقوله المستلزمة لامكان المصاحبة اشارة الى ان كل ما يصح ان
يكون معقولا يصح ان يقارنه معقولا اخر وباقي المقدمات محذوفة واعترض عليه
بوجوه احدها انه لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعة عن تعقله كما مر وثانيها
بان كنه ذاته لا يصح ان يكون معقولا لغيره لجواز ان يكون بعض المجردات
بحيث يمتنع معقوليته مطلقا وثالثها ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة
الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع ورابعها انه يجوز ان يصح
لذات المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص فقط اعني المقارنة في العقل
لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة الخاصة بل لان ذات المجرد لا يقبل

لا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية وايضا ما ذكره مناف لما تقدم صحة المقارنة
على المقارنة العقلية بدليل مبنيه على امتناع تبين صحة المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث
فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل او بطلان هذه المقدمة فان قيل توقف صحة مطلق
المقارنة على هذه المقارنة الخاصة لا لذاتها بل لعارض وهو كون احد المقارنين موجودا
قائما بذاته فلا يتحد جهة التوقف فلا دور اجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة
في العقل ايضا ليس لذاتها بل لعارض وهو ان كل واحد من المقارنين امر موجود ذهني
قائم بغيره فلا يتحد جهة التوقف فلا دور ورابعها انه يجوز ان يكون من خاصية
بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه ان يعقل انه يعقلها والبيان من انا
نجد الانسان نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها القدرة وتفارق الطبيعة
والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع اي من الكيفيات النفسانية القدرة وهي امر
يترتب عليه وفق الارادة والمؤثر اما ان يكون مصدرا للفعل واحدا او لافعال كثيرة وعلى
التقديرين اما بالقصد والشعور او لا بالقصد والشعور الاول وهو ان يكون مصدر الفعل
واحد بالقصد والشعور هو النفس الفلكية والثاني وهو ان يكون مصدر الفعل واحد بدون
القصد والشعور هو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدر الافعال كثيرة بالقصد
والشعور هو القوة الحيوانية والرابع وهو ان يكون مصدر الافعال كثيرة لا بالشعور
هو القوة النباتية فالقدرة تفارق الطبيعة بالشعور لان تأثير القدرة بالشعور وتأثير
الطبيعة بلا شعور واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف الآثار
فعرف القدرة بصفة يكون مبدأ لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية يكون قدرة بالتفسيرين لمقارنة
القصد والاختلاف والطبيعة لا يكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين والنفس
الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين عموم من وجه
فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ الاشعري فلا يدخل في شيء من التفسيرين
واجيب بان ليس المراد التأثير بالفعل بل القوة بمعنى انها صفة من شأنها التأثير والايجاد
على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شأنها تأتي الايجاد

على وجه يتصور منه تارة الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة
كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقهما بقدرة الله تعالى وهذا يندفع ما يقال لا بد من القول بكون
فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او نفي قدرة العبد على ما ذهب اليه جهم مع
الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي السقوط والنزول والحاصل انا قاطعون بوجود صفة شانها الترجيح والتخصيص والتاثير ولا امتناع في ان لا يؤثر بالفعل
لمانع والنزاع في انها بدون التاثير بالفعل هل يسمى قدرة لفظي والقدرة تفارق المزاج
بالمغايرة في التابع يعني ان اثر كل منهما مغاير اثر الاخر فان الكيفيات الاربع فيكون اثره من جنس
اثر هذه الكيفيات واثر القدرة ليس من جنس اثر هذه الكيفيات الاربع فالقدرة تغاير المزاج وفيه
نظر لان الشيء الواحد قد يكون له اثار متغايرة في قوله وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة
الشعور والمغايرة في التابع لف ونشر مرتب وصحة الفعل يعني ان القدرة يقتضي صحة الفعل
بالنسبة الى الفاعل لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك وانما قيدنا بقولنا بالنسبة
الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم نجعله القدرة ممكنا صحيحا والا
يلزم القلب بل انما جعله ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين
اختلفوا في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة
الى انها متعلقة بالطرفين على السواء واختار المص لان القادر هو الذي يصح
منه الفعل والترك فيتساوى نسبته اليهما وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف
واحد لان القدرة عندهم مع الفعل لا قبله كما سيجيء فلا يتعلق بالضدين والا لزم
اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما وقال الامام الرازي
القدرة يطلق على القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها ارادة
احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الاخر حصل
ذلك الاخر ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين على السواء وتطلق ايضا
على القوة المستجمعة لشرائط التاثير بتمامها ولا شك انها لا يتعلق بالضدين والا
اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الاخر سواء

فان المزاج لكونه كيفية
متوسطة بين الحرارة و
البرودة والرطوبة
واليبوسة يكون من جنس
هذه الكيفيات

كان متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات
المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يتعين وجوده من المقدورات
المشتركة الا يرى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ
الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير فلذلك حكم بانها لا يتعلق
بالضدين ولعل المعتزلة ارادوا بالقوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة فلذلك
قالوا بتعلقها بالضدين واعترض عليه صاحب المواقف بان القدرة الحادثة
ليست مؤثرة عند الشيخ الاشعري فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة
لشرائط التاثير وتقدمها على الفعل لتكليف الكافر والتالي وليلزم احد المحالين لو لا ه
اختلفوا في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى الثاني والا
شاعرة الى الاول واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بثلثة وجوه الاول
انه لو لم تكن قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والتالي باطل
بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه حينئذ لا يكون الايمان حال الكفر
مقدورا للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة وكونها مع الفعل منافيان لان
القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل ان تخرج الفعل من العدم الى الوجود
وكونها مع الفعل يلزم ان يستغني عنها لان حال وجود الفعل موجود فلا
حاجة اليها لان يخرجه من العدم الى الوجود وتنافي الملزومات يلزم للتنافي
بين اللوازم فالقدرة لا يكون مع الفعل والثالث انه لو لم يكن القدرة
قبل الفعل بل مقارنة غير مغايرة عنه يلزم احد المحالين اما قدم العالم او
حدوث قدرة الله تعالى ضرورة عدم انفكاك احدهما عن الاخر واجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني
الحال فان قيل ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة له على الايمان والتلبس
بالايمان لم يكن مكلفا به فيه لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فيتناقض

التكليف والقدرة التي هي شرطه اجيب بان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور
واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده واما كون القدرة
مجامعة للتكليف فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان بتحصيل
اخر لا بذلك التحصيل وح جاز ان يتم التكليف حال القدرة ثم منهم من تشنيع
المعتزلة على الاشاعرة يلزم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة
فلا عصيان ومع الفعل لا عصيان ايضا لانهم لا يسلمون عدم التكليف قبل القدرة
اقول عدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل فلا متناع
ومنها ان الفعل حال وجوده محتاج الى القدرة وما يتوهم من انه يلزم ح احداث
الحادث وايجاد الموجود فجوابه ان اللازم احداث الحادث باحداث اخر و
ايجاد الموجود بايجاد اخر كما ذكرنا وعن الثالث بان كلامنا في قدرة العبد ولم
تدع ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل ليرد علينا حدوث قدرة الله تع
او قدم العالم بل قدرة الله تع قديمة ولها تعلقات حادثة مقارنة للافعال الصادرة
عنا واحتجت الاشاعرة على ان القدرة مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما انها
عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كان قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود
المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وانه مح واجيب عنه اما اولا فبالنقض
بقدرة الله تع وما يقال من ان العرض لا يطلق على صفاته تع وان صفة ليست مغايرة لذاته
فمما لا يجدي نفعا لان الكلام في المعنى لا في الاطلاق والالفاظ واما ثانيا فبالحل
وهو انا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فالمح هو وجود المعلول بدون
ان يكون للعلة اثر واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها و
استحالة ذلك اذا تخلل بينهما زمان مم ولو سلم فيجوز ان ينعدم القدرة ويحدث
مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل ورد هذا الاخير
بان وجود المقدور ح اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او الحاصلة وهو المط
ثم لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامي والا فانهم لا يقولون بتاثير القدرة

الحادثة الثاني لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه مح لانه
يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا معدوما معا
لان الفعل قبل وقوعه معدوم قطعا وايضا يكون الحالة التي فرضناها سابقة على
الفعل سابقة عليه بل مقارنة له واجيب اولا بالنقض بالقدرة القديمة فان ما ذكر دليل
عن وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود متعلقها قبل الفعل القدرة القديمة متعلقها
مع الفعل ومقدورية الفعل انما يجب في زمان تعلق القدرة به اقول فلا يجري مثل ذلك
في القدرة الحادثة وهو ان يكون نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل
وثانيا بالحل وهو يتوقف على معنى قوله حصول الفعل قبل وقوعه مح فانه قد يراد به معان
الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوع الفعل مشروط بشرط كونه قبله مح
والثاني ان حصول الفعل في زمان قبل زمان حصول الفعل لكنه مع حصول الفعل
من القادر لان هذا المح لا يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم
امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل باعتبار العدم فيكون هذا
المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في حد ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع
الذاتي بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى الثالث غير مح فانه
يمكن ان يتزول عن ذلك الزمان وصف وقوع كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل
بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين فهذا كالقيام فعود زيد
مح بشرط قيامه اذ يمتنع كونه قائما وقاعدا معا وليس بمح في زمان قيامه اذ يمكن ان يعدم
القيام ويوجد بدله القعود ولا يتجدد وقوع المقدور مع تعدد القادر اي يجوز
ان يقع مقدور واحد بالشخص بقادرين كل واحد منهما مستقل بالقادرية والدليل
عليه ما مر في امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وانما يتم هذا
اذا كانت كل واحدة من القدرتين مؤثرة واما من زعم ان القدرة قد يكون كاسبة لا
مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد فيقول بهما معا
كما في افعال العباد الاختيارية ولا يجوز اجتماع مؤثرتين لما ذكرنا ولا كاسبتين لان

مشروط بشرط كونه قبله مح فلو فلا اشياء
في استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي المقد
وامكان

الكسب هو ان يخلق الله تعالى فعلا متعلقا بالقدرة الحادثة وانها لا يتعلق بفعل خارج عن
محلها فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتيسر اثنان منهما على الفعل الواحد بل يكون كل واحد منهما
قادرا على الفعل مغايرا ولو بالتشخص لفعل الآخر فلا يكون اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد اما
قال ولا يتحد وقوع المقدور ولم يقل ولا يتحد المقدور لما اشتهر عندهم من انه يجوز ان يكون
لمعلول واحد شخصي علتان مستقلتان لكن اذا وقع المعلول باحدهما امتنع ان يقع بالآخر
فلا يكون وقوع المقدور الواحد الشخصي الا من قادر واحد شخصي وانما قلنا اشتهر عندهم
لما سلف منا من التنبيه على المقدمة القائلة اذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالآخر وقد مر ايضا
في بحث ان المعلول ينعدم بانعدام علته ولا استبعاد في تماثلهما اي في تماثل افراد القدرة وذهب
طائفة الى ان القدرة يستبعد ان يكون متماثلة لانه يمتنع ان يجتمع قدرتان لقادر واحد
على مقدور واحد بعين ما مر من دليل امتناع اجتماع علتين مستقلتين واذا انتفى هذا
الامتناع امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدوره مماثلة لقدرته على مقدور آخر والا لكان
كل واحد من القدرتين المتماثلتين قدرة على كل واحد من ذينك المقدورين فيلزم وحدة المقدور
مع تعدد القدرة عليه من شخص واحد ورد كلام هذا المذهب وما ذكر من الاستبعاد في تماثل
القدرتين لان حال القدرتين كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد
شخصي وان لم يجز وقوعه بهما على قياس ما مر في القادرين لا يقال اذا جاز تعلق قدرتين
متماثلتين من قادر واحد او من قادرين بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور
باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه فيه بالاخرى لان لوازم الامثال
متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد حكم باستحالته لانا نقول اذا جاز
وقوعه باحديهما وحدها في زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى بان لا
يقع بالاولى ويقع بالثانية بدلا عن الاولى فالوقوع واحد وذلك اما بالاولى او
بالثانية فاذا وقع باحديهما امتنع ان يقع بالاخرى ويقابل العجز تقابل العدم والملكة
واختلفوا في ان العجز عرض مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا
فذهب الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى الاولى وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني

واختاره المصنف ثم اثبات كونه عرضا بالتفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من القيام
فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وبين كونه ممنوعا من القيام بما هي
الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذا الوصف في الممنوع وله ان يجعلها
عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان قيل الممنوع انما يتاتى منه الفعل
على تقدير ارتفاع المانع والزمن ايضا كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون
الآخر تحكم قلنا الممنوع يتاتى منه الفعل وهو بحاله في ذاته وصفاته وانما التعذر امر
خارج بخلاف الزمن فانه يتغير من صفة الى صفة قال المصنف في نقد المحصل ان القدرة
ان فسرت بسلامة الآلة الاعضاء فالعجز هو عبارة عن آفة تعرض للاعضاء كانت
القدرة عدمية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة
الاعضاء وتسمى بالتمكن او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت
القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ويتمايز به حركته عن
حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه
وجوديا ويضاد الخلق القدرة لتضاد حكميهما اي لتضاد احكام القدرة والخلق
فان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان والخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان
بل يكون صالحا لاحدهما فقط اذ الخلق ملكة للنفس يصدر بها عنها افعال بلا روية و
فكر وتضاد الاحكام يقتضي تضادها وان الخلق ايضا يضاد الفعل لتضاد احكامهما
فان الفعل قد يكون تكلفيا بخلاف الخلق واعلم ان ما ذكره انما يفيد مغايرة الخلق
للقدرة والفعل ولا يفيد تضادهما وذلك لان كون الشيء صالحا لان يقع به
الضدان وكونه غير صالح لذلك مفهومان متنافيان لا يصدقان على ذات واحدة
من جهة واحدة فيجب ان يتغاير القدرة والخلق اما اعتبارا واما تضادهما
وامتناع اجتماعهما في محل واحد فلا كيف والظاهر اجتماعهما في محل واحد بالقياس
الى فعل واحد وما يتوهم من ان تينك الصفتين المتنافيتين لازمتان لهما وتنافي
اللازمين يستلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين الوجوديين الخ

لا يتصادقان وذلك معنى التضاد نجيب بان تنافي اللازمين للحمليين يستلزم
تقابل الملزومين لا امتناع اجتماعهما في محل واحد ولا صدق احدهما على الاخر
والمقتضي لامتناع الاجتماع ههنا في اللوازم الانفصالية ومنهما اللذة والالم اي
من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي كساير الوجدانيات وتعريفهما
بقصد التنبيه [illegible] ولخص [illegible] اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم
ادراك المنافي من حيث هو منافر والملائم هو كمال والرفعة والتعقل للعقلية
وادراك حقايق الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا
من حيث هو ملائم لان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدوا الكريه اذا
علم ان فيه نجاة من الخطر والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله النجاة وغير
ملائم بل منافر من حيث اشتماله على ما ينفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون
لذة دون ادراكه من حيث انه منافر وبهذا ايضا يظهر فايدة قيد الحيثية في تعريف
الالم فبما ذكرنا ظهر ان كلا من اللذة والالم ادراك مخصوص من حيث صنف المدرك
مخصوص هو الملائم في اللذة والمنافر في الالم والى هذا المعنى اشار بقوله وهما
نوعان من الادراك تخصصا باضافة ثم المعتبر هو الملائمة والمنافرة بالقياس
الى المدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد احد الملائمة في شيء فيلتذ به وان لم يكن
ملائما له وقد يعتقد المنافرة في شيء فيتالم به وان لم يكن منافرا له والى هذا المعنى
اشار بقوله ويختلفان بالقياس اي يختلف اللذة والالم بالقياس الى المدرك
فان امرا بعينه يلتذ به واحد ويتالم به اخر وذكر الامام الرازي بعد الاعتراف بانهما
حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها اللذة ونعرف
ان هناك ادراكا للملائم لكن لا ندري ان اللذة نفس ادراك الملائم ام غيره و
بتقدير المغايرة هل هي معلولة له ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق
اخر ام لا ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافر ولا هو كان في حصوله
لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب [illegible]

النوع الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة والسماع للسامعة

هناك ادراك امر غير طبيعي فادركت كيف [illegible] هذه المناقشات وقد اختار
ان تصورهما بديهي واجلى من تصور الملائم والمنافر اجيب بانه لولا [illegible]
على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما عنه فانهما [illegible] بتصور الاكثر
من الناس وبداهة تصورهما على وجه ابلغ مما ذكر في تعريفهما لا ينافي [illegible] تعقل
كنههما وذكر محمد بن زكريا الطبيب الرازي ان اللذة الا العود الى الحالة الطبيعية
بعد الخروج عنها وهو معنى الخلاص من الالم كالاكل للجوع والجماع للعنف عن المني
او غيره ونحن لا نمنع جواز ان يكون ذلك احد الاسباب اللذة اذ بالعود الى الحالة
الملائمة يحصل ادراكها ما الامر المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية
المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة انما نتنازعه
في مقامين احدهما ان اللذة دفع الالم وثانيهما انه لا يمكن ان يحصل بطريق
اخر سوى دفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كان
صادف مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان
لم يخطر ذلك بباله قط لا جزئيا ولا كليا وكذا اذا ادرك الذائقة الحلاوة او ادركه
وقد يحصل الخلاص عن الالم من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود
المستلذات من الطعوم والروايح والاصوات وغيرها على من له غاية الشوق الى
ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور والادراك والمص اشار الى المنع الاول
بقوله وليست اللذة خروجا عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثاني
بقوله لا غير يعني لو سلم ان الخلاص عن الالم لذة فلا نم انها منحصرة فيه حتى يصح قوله
انها الخلاص عن الالم لا غير والموجود في نسخ الكتاب هذه العبارة وليست اللذة
خروجا عن الحالة الطبيعية ولعله من قبيل طغيان القلم ثم قال الحكماء الالم يعني الحسي
سببه الذاتي تفرق الاتصال بشهادة التجربة فالحار انما يولم لانه تفرق اتصال العضو
وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء
الى ما ينكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما ينجذب عنه والاسود الحالك المظلم يولم

لشدة جمعه والابيض اليقق يولد لشدة تفريقه والمر والحامض من الطعم وتمام يولمان لفرط التفريق والعفص والقابض لفرط التعقيص المبتني للتفريق وكذا الحال في المتبرد فبعضها مفرق وبعضها مكثف والاصوات القوية يولم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ وانكره الامام الرازي متمسكا بوجوه منها ان من عقر بيده بسكين شديد الحدة في الغاية لم يحس الالم الا بعد زمان ولو كان لما تخلف الالم عنه بل تفرق الاتصال يعد العضو لسوء المزاج الذي هو المولد وحصوله يستدعي زمانا وان كان قليلا فربما يتبدى العضو المقطوع بالاستحالة الى مزاج سيئ يحصل الالم الذي هو مسببه ومنها ان الغذاء انما يصير جزء من المغتذي بالفعل بان يفرق اتصال اجزاء المغتذي ويتوسط بينهما ويتشبه بها فيجب ان يولم المغتذي والتالي باطل بشهادة الحس وكذلك النمو انما يحصل بتفرق والاتصال مع انه غير مولم فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو يفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لا يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك التفرقات وان كانت صغيرة جدا الا انه كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا يختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء واجيب عنهما بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فجاز ان يكون مشروطا بشرط لم يتخلف عنه المسبب لفقدانه وبان التفرق الحاصل في الاجزاء بالنمو والاغتذاء وان كان متكثرا لكنه متصغر مستمر فلا يحس به لصغره واستمراره ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فوجب ان يكون ايلام الجراحة اقوى من ايلام اللسعة وليس الامر كذلك واجيب بانه انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب ايضا لتفرق الاتصال وليس كذلك بل هو انما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى من الم الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للالم الوجودي واجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا

اقول ولو سلم فالعدمي يجوز ان يتضمن امرا في الخارج ويكون ذلك الامر بهذا الاعتبار في موجبا لامر وجودي وقال الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم امران احدهما تفرق الاتصال على ما مر وكان المص اشار الى هذا المعنى بقوله وقد يستند الالم الى التفرق وثانيهما سوء المزاج المختلف فان سوء المزاج قسمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويبطل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال ثم والمولم من هذين هو سوء المزاج المختلف ولذلك يولم لسعة العقرب ما لا يولم الابرة بل ليس لاحدهما نسبة الى الآخر فحدوث سوء المزاج المختلف المتفق فانه لا يولم وعليه البرهان الاتي وما الاتي فهو ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب ولهذا يذوب اعضاء المدقوق مع ان حرارة الغب محسوسة دون حرارة الدق فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا دون المدقوق واما التحقيق فهو ان الاحساس مشروط بمخالفة ما بين كيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بينهما كيفيتهما لا يحصل تاثر للحاس المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثر فاذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو وزال كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية المنافية فيه فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف بالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة واحساس المنافي الذي هو الالم ولذلك كانت المحسوسات اذا استمرت زمانا يضعف الشعور بها متدرجا اذ يجب استمرارها تقل المخالفة بين كيفية المحسوس وبين كيفية الحاس فيضعف التاثر والاحساس حتى ربما لم يشعر بتلك المحسوسات المستمرة بحصول الموافقة بين كيفية الحاس والمحسوس ولذلك كان المقاوض في الحمام يستنشق هواء اولا حتى اشمئز عنه ويتاذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية هواء الحمام حتى اذا لبث فيه ساعة

وأثر فيه هواء الحمام وسخن مضار كيفيته مثله موافقة لكيفية هوائه فيراه حتى
لا يدرك سخونة هواء الحمام وكل منهما أي من اللذة والألم حسي وعقلي
هو أي العقلي أقوى لما كان كل من اللذة والألم إدراكا والإدراك حسي أو
عقلي كان كل من اللذة والألم أيضا قسمين حسية وعقلية الحسية الظاهرة
يتعلق بالحواس الظاهرة وأما الباطنة يتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية
الباطنة أقوى من الظاهرة لأنها آثر عند العقلاء فإن المتمكن من غلبة الخصم
ولو في أمر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض عليه مطعوم شهي
فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية ومرتبة اللذة العقلية أقوى منهما
جميعا فإن اللذة يتفاوت بحسب تفاوت الإدراك والمدرك والمدرك فإن
القوة المدركة ما كانت في نفسها أشرف فأقوى يكون لذتها أتم فأقوى كما
أن لذة عين الصحيح من جمال الحبيب أقوى من لذة العين المريضة وكذلك
الإدراك ما كان أقوى يكون اللذة أكثر كما أن العاشق إذا رأى معشوقه
من مسافة أقرب يكون لذته أكثر وكذلك المدرك ما كان أشرف كان اللذة
في نيله أعظم بأن المعشوق المنظور ما كان أحسن يكون لذة رؤيته أكثر ولما كان
القوة العقلية أشرف من القوة الحسية لأنها مجردة وهي منغمسة في الشوائب المادية
وإدراكها أقوى لأنها تأمل مباديها وإدراك القوى الحسية بالآلات
ومدركات العقل أشرف لأنها مجردات مبرأت عن الشوائب المادية ومدركات
القوى ماديات منغمسة في الشوائب المادية لا جرم كان اللذة العقلية أقوى
من سائر اللذات وعلى هذا القياس حال الآلام ومنها أي من الكيفيات النفسانية
الإرادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الأعم ذهب كثير من المعتزلة
وأما بعضهم المص إلى أن الإرادة هي اعتقاد النفع سواء كان يقينا أو غيره
قالوا نسبة القدرة القادرة إلى طرفي المقدور أعني فعله وتركه بالسوية فإذا
علم فإذا اعتقد نفعه في أحد طرفيه يترجح ذلك الطرف عنده وصار هذا

الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة منهم إلى أن هذا الا
عتقاد هو المسمى بالداعي إلى الفعل أو الترك أما الإرادة فهي ميل يعقب اعتقاد
النفع كما أن الكراهة انقباض يعقب اعتقاد الضرر وذلك لأن كثيرا ما نعتقد
نفعا في شيء ولا نريده إلا إذا أحدث فينا ميل بعد هذا الاعتقاد وربما
لا يحصل مجرد اعتقاد النفع أو ظنه بل نفعله وغيره من غير توجيه يكون وصول
ذلك النفع إليه أو إلى غيره إذا لم يكن هناك مانع من تعب أو مفسدة معارضة
وما ذكر من الميل إنما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة
كالشوق إلى المحبوب لمن لا يصل إليه أما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد
المذكور وذهب الأشاعرة إلى أن الإرادة قد يوجد اعتقاد النفع أو ميل
يعقبه فلا يكون شيء منهما لازما فضلا عن أن يكون نفسها فإن الهارب من
السبع إذا عن له طريقان متساويان في الإفضاء إلى النجاة يختار أحدهما
بإرادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح أحدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل
يعقبه بل يرجح أحدهما على الآخر بمجرد الإرادة فإنا نعلم بالضرورة أنه من دهشته
لا يخطر بباله طلب مرجح أصلا بل يختار بسببه أحدهما بل لا يخطر بباله سوى النجاة فإنه
لو طلب المرجح لتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان
إذا كان عنده قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه فإنه يختار أحدهما
بلا داع إلى ترجيح في اعتقاده على الآخر وكذا الجائع إذا كان عنده رغيفان
متساويان من جميع الوجوه فإنه يختار أحدهما من غير داع يدعوه والمعتزلة
ادعوا الضرورة بأنه إذا استوى عنده الطرفان لا يرجح ما يختاره أحدهما على
الآخر إلا بمرجح يحصل بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح
أصلا وقالوا إن التساوي من جميع الوجوه في الأمثلة المذكورة ممنوع ولئن سلم
فرض التساوي وقوعه فلا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح يجب اعتقاده
إذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض تساويه ويلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك

الشعور ولعل الدهشة صارت سببا لاستتار الشعور في الحالة فلاجل ذلك لا
يعرفها الهارب الان انكار لشعوره بالترجيح في تلك الحالة وانهم قالوا اذا فرض تساوي
الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على اليسار لكون القوة
في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه واما
في القدحين والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين والجواب منع الضرورة
والمعارضة بالضرورة ثم الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا الى ان ارادة الشيء نفس
كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانت اما مماثلة لها او متضادة او مخالفة والكل باطل
اما الملازمة فلما مر ان النسبة بين كل شيئين منحصرة في هذه الثلثة واما بطلان
اللازم فلانهما لو كانتا مثلين او متضادين لامتنع اجتماعهما وقد ثبت لزومهما وفساد ولو
كانتا متخالفين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر لان هذا شأن المتخالفين كا
لسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة فيلزم جواز اجتماع
ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد لكن الارادتين
المتعلقتين بالضدين متضادتان وايضا يلزم اجتماع ارادة الشيء مع كراهته
لان الضد لارادة الشيء ارادة ضده واجيب بانا لا نسلم ان اجتماع كل من متخا
لفين مع ضد الاخر جائز اذ يجوز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم
مع ضد اللازم ظاهر او ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل
مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين اقول ويمكن الجواب بانه يجوز ان
يكون كل من الضدين مرادا من وجه ارادة على السوية او مع ترجيح احدهما بحسب
ما فيه من نفع راجح وانه يجوز ان يكون شيء مرادا من وجه حيث يعتقد فيه نفع ومكروها
من وجه حيث يعتقد فيه مضرة ويمكن دفعه ايضا بان الارادة عند الشيخ ومن
تابعه مفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع ولا شك انها بهذا
التفسير لا يجوز تعلقها بالضدين ولا اجتماعها مع الكراهة من وجهين نعم
لو فسرت باعتقاد النفع او ميل يتبعه لجاز فيها كلا الامرين وعورض بان

شرط ارادة الشيء وكراهة الشعور به ضرورة وقد يراد الشيء ويكره من غير شعور
بضده فارادة الشيء لا يستلزم كراهة ضده فضلا عن ان يكون نفسها الا ان يقال
المراد انها نفسها على تقدير الشعور بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور
والا فلا يصح الاستدلال لكون الشيء نفس الشيء شرطا قولا معنى لدعوى الاتحاد بينهما
بهذا المعنى ايضا لان ارادة الشيء قد توجد ولا يوجد كراهة ضد المشعور به وذلك
عند عدم الشعور بالضد لا يقال لا ندعي ان ارادة الشيء مطلقا نفس كراهة
ضده المشعور به بل ندعي ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهة
ضده المشعور به لانا نقول حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور بضد المراد وعدم
الشعور به فذلك لغو والقائلون بالتغاير بينهما اختلفوا في الاستلزام فعند
القاضي ابو بكر والامام الرازي ان ارادة الشيء يستلزم كراهة ضده المشعور به
اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو ممتنع لان الارادتين المتعلقتين
بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة
ولا ارادة لكثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من
وجه على ما مر في هذا الاخير بما مر من تفسير الارادة على راي الشيخ ومن تبعه والى
هذا المذهب اشار المص بقوله واحدهما لازم مع التقابل يعني ان كلا من الارادة
والكراهة لازم للاخر مع تقابل المتعلقين اي ارادة احد المتقابلين لازمة
لكراهة المقابل الاخر لا نفسها وبالعكس اي كراهة احد المتقابلين لازمة لارادة
الاخر لا نفسها وذلك بشرط الشعور بالمقابل على ما مر وقد يحمل المص حيث عبر
الضد بالمقابل اراد تصحيح هذا المذهب اذ لا شك ان ارادة الاتيان بفعل
يستلزم كراهة تركه اذا خطر الترك بالبال وكذا ارادة الترك يستلزم
كراهة الاتيان اذا خطر الاتيان بالبال وبالعكس في كليهما وذلك واضح عند
العقل ويندفع عنه منع الاول اعني قوله لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا
ارادة فان هذا في الضد جائز دون المقابل بمقابلة السلب والايجاب

واما المنع الثالث فمقبول وجد فيه لكنه انما يندفع عن الاشاعرة دون المعتزلة حيث
فسر الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضرر على ما اشرنا اليه انفا من ان الحكماء
واهل الملل اتفقوا على ان ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه اوجب المراد
اعني لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره
ففيه خلاف للمعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود
المامور به كما في العصاة واما ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل من افعال غيره
فانها لا توجب المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا توجب ذلك
المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة
من متاخري المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء
معتزلة البصرة ايجابها للمراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو
اي القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال الايجاد الفعل لا عزما عليه لان الا
رادة اذا كانت عزما على الفعل لم توجب المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل
فلا يتصور ايجابها اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد
الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة
والضعف ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية
ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل وقد لا يجزم
قصد البديل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب
له وربما يزول ذلك العزم لزوال شرط من شرائط الفعل وحدوث مانع من موانعه
فلا يوجد الفعل بعده ايضا واذا لم يكن ذلك التوطين البالغ حد الجزم موجبا
للفعل فالذي لم يبلغه اولى بعدم الايجاب فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على
الفعل بازمنة هي العزم ودعوته ايضا موجبة وارادة مقارنة له هي القصد
وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة
بل امرا مغايرا لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل والى

ما ذكرنا اشار بقوله وتغايرا واعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة
والكراهة تغايرا واعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما
اذا كانت الارادة قديمة فبالاتفاق واما اذا كانت حادثة فبالخلاف بالتفصيل المذكور
وارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد اما اذا كانت حادثة فيها فبالاتفاق واما اذا كانت
قديمة فبالخلاف المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل
وقد يتعلقان بذاتيهما خلاف الشهوة والنفرة يعني ان الارادة مغايرة للشهوة
التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة قد تتعلق بنفسها دون
النفرة قال صاحب المواقف اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له
جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده لمنفعة نفع
او في ميله اليه نفعا فيميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة
لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان مقدورية ارادتنا ليست
مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى
اللهم الا ان تذكروا هذا الفرق على تقدير اقدار الله ايانا على الارادة فان
العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة هل يكون
مرادة للعبد بارادة اخرى اولا اوجبه الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم
بدون ارادة وقال الجبائي يحتمل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة
اخرى لما تقرر لزعم الشيخ اعترض عليه بان كون الارادة مخصصة لاحد طرفي المقدور
بالوقوع لا يقتضي كون متعلقها مقدورا البتة لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور
وغيره من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة
الحيوة والموت وجاز وهو ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه غاية الكراهة
فيشربه ولا يشتهيه بل يتنفر منه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم
فيه هلاكه فقد وجد كل واحدة من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد
يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة

تلك

والنفرة اذ في الدواء المذكور حيثية النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة في الدليل
للحرام يوجد مع الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان الى آخر ما
فهذه الكيفيات النفسانية التي ذكرت نفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة
باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا عندنا والا القيد الاخير للتحقيق على ما هو رأي البعض لا
للاحتراز وقيل قوة هي مبدأ القوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول لتميزهين
قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوعي وتفيض عنها سائر القوى الحيوانية اي
المدركة والمحركة ومعنى اعتدال النوعي على ما هو ان لكل نوع من المركبات العنصرية
مزاجا خاصا ما هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج من ذلك المزاج لم يكن
ذلك النوع فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة
الحيوة فانبعث عنها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب
المنافع ودفع المضار فتكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج وهي مبدأ القوة الحس
والحركة فتغايرهما بالضرورة وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات بلا الحيوة
لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ القوة الحس والحركة لا نفسهما وان الغاذية في
النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك الحيوة مغايرة هذه لها
واستدلوا على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية بان الحيوة
موجودة في العضو المفلوج وفي العضو الذابل والا لتسارع اليهما التعفن كما في الميت
من غير حس وحركة في المفلوج ومن غير اغتذاء في الذابل واعترض بان عدم الاحساس والحركة
وعدم الاغتذاء لا يدل على عدم قوة الحس والحركة وعدم التغذية لجواز ان يوجد
القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب بان ما يصدر عنه بالفعل الآثار
الحيوة لحفظ العضو عن التعفن متلاشيات وما يصدر عنها الفعل الحس والحركة والتغذية في ان
والكلام في الزائل مردود بانه يجوز ان تتبع قوة عن بعض آثارها دون بعض لخصوصية المانع
بالنسبة الى ذلك البعض فلا بد من البنية يعني لما كان الحيوة عندنا مشروطة باعتدال المزاج
لزم اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر لان المزاج لا يتصور الا

بالتاليف من العناصر على ما مر وتفسير الحيوة بالروح الحيواني وهو جسم لطيف
بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري
الى البدن في عروق نابتة من القلب يسمى بالشرايين فالحيوة عند المصنف مشروطة
باعتدال المزاج النوعي والبنية والروح الحيواني والى هذا الاشتراط ذهب
الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاص البنية
وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح
في العضو لسدة توجب منع نفوذه فذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى
بحيوة ليس مشروطا بشيء مما ذكر للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسائط بل في الجزء
الذي لا يتجزى واستدلوا على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو شرطت
بها فاما ان يقوم بالجزئين من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد بكثير من
محل واحد واما ان يقوم بكل جزء حيوة وحينئذ اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا
فيلزم الدور او لا فيلزم الترجيح بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد الحقيقة الواحدة
لا يقال لم لا يجوز ان تقوم بالبعض فقط لاسباب مرجحة من الخارج لانا نقول
فيكون الحي هو ذلك لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هي البنية
المؤلفة وليس هذا من قيام العرض الواحد بكثير من محل واحد وتقوم بكل جزء
حيوة ويكون اشتراط كل جزء بالآخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور
او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالآخر من غير عكس وتماثل
الاجزاء ثم كيف والاجزاء البنية هي العناصر المختلفة الحقائق لا يقال فيكون الحيوة
غير مشروطة بالبنية حيث تحققت في الجزء الاخير من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط
قيام الحيوة به بقيام حيوة بالاجزاء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء
الاول الذي به تحقق البنية وتقابل الموت تقابل العدم والملكة لان الموت
زوال الحيوة عما اتصف بها كالعمى الطارئ بعد البصر لا كمطلق العمى فلا يكون عدم
الحيوة من الجنين موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا مقابلا للحيوة مقابل

العدم والملكة وقيل كيفية وجودية تضاد الحيوة وعلى هذا ينبغى ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من افعال الله تعالى او من الملك يقتضى زوال حيوة الجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المتضادة مبنى على ان المراد به الاثر الصادر من الفاعل اذ لو اريد به التاثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسير اللاماتة لا للموت وقد استدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في الاية التقدير وهو يتعلق بالوجودى والعدمى جميعا او الاحداث والمراد احداث اسباب الموت على حذف المضاف او بان الامور العدمية قد تعد بعد ان لم يكن يعنى تتصف الاشياء بها بعد ما كانت متصفة بها كالعمى فان احداثه بصيرا اعنى بعد ان كان بصيرا فلا ضير لو اريد احداث نفس الموت ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض الصحة على ما ذكره الشيخ في الفصل الاول من القانون ملكة او حالة تصدر عنها اى لاجلها الافعال من الموضوع لها سليمة وليس كلمة او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا تختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال في الشفاء انها ملكة في الجسم الحيوانى يصدر عنه لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعى غير ماوف فيرد ما هو صحة بالاتفاق وانما قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها متاخرة عنه في الوجود حيث يكون الكيفية اولا حالا ثم يصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال ولانها اغلب في الصحة وقال الامام لا ادرى اختلاف في كونها صحة بخلاف الحال وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام من انه يتناول النبات ايضا وهو ما اذا كان افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية وغير ذلك سليمة ليس بصحيح لان الحال والملكة انما يكونان من الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما قرح وايرد على هذا يكون في تعريف النفسانية تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ

من مطلق الكيفية واما ما ذكره في موضع آخر من القانون من ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبنى على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان وانما جاز تعريف صحة البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة وصحة البدن ليست بمحسوسة وتعريف غير المحسوس بالمحسوس ليس تعريفا للشئ بنفسه واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة اى ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر في مواضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدمى وليست اعنى من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو انه عند الصحة يحدث هيئة هي مبدأ السلامة الافعال وعند المرض يزول تلك الهيئة ويحدث هيئة هي مبدأ الآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى فيرد ان بينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فيقابل التضاد وكانه متردد في انه اى هذين واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شئ منها من جملة تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال والملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما مر بحيث يقال الجسم حارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها وهي من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عن عدد او عن وضع او عن شكل وانسداد مجرى يخل بالافعال وليس شئ منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة براسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكانه يجعله من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمى لا يدخل تحت مقولة اصلا فاذا لم يدخل المرض تحت الحال او الملكة لا يدخل الصحة ايضا لكونها

ضدّاها والجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تعميم المرض سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية بعينها تحصل عند هذه الامور وتنقسم باعتبارها وهذا لا يستلزم انها نفس هذه الملق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انها من الحيوانات

والفرح والحزن والغضب والخوف والهم والخجل والحقد قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لما يترتسم فيها من تصور النافع والضار كالفرح وهي كيفية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملتذ والحزن

وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا هربا عن المؤذي وهي كيفية

والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والخوف وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة هربا من المؤذي والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور فيه خير يتوقع وشر ينتظر فهو مركب من حزن وخوف فانهما اذا غلب على الفكر تحرك الروح الى جهة طلب الخير المتوقع الى الخارج والشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكري والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فرح وغم حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بالبال انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا والحقد ويعتبر في تحققه امران احدهما غضب ثابت والآخر تيسر دفع المؤذي في الخيال فلا تشتاق النفس الى الانتقام وثانيهما ان تكون الانتقام لا في غاية السهولة والامكان كالحاصل فلا يشتد الشوق الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء ولا في غاية الصعوبة والامكان كالمتعذر فلا يشتاق اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والمختصة بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعير والتحديب والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة للخط والانحناء للخط والسطح والتقعير والتحديب للسطح والشكل للسطح والجسم التعليمي او للكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى

ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون ويشكل من وجوه الاول ان احد جزئيها اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم لكن لا خفاء في ان جزءه الآخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات واجيب بان مبنى ذلك على ما قيل من ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا ينافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات المختصة بالكم وانما هو قسم منها اعني ما لا يكون مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا يتناهى بحسب الاعداد والحاصلة بينها تناسبا ونحو ذلك وغيرها الى ما لا يتناهى مع انهم لم يعتبروها ولم يعدوها من انواعها واجيب بانهم لما وجدوا لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون او الضوء مع الاستقامة والانحناء والزوجية والفردية الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة

بين نقطتين وقال الامام فيه شك لان الخط المستدير يمتنع ان يصير مستقيما اذ
لا معنى للخط المستدير الا تلك النهاية المخصوصة فاذا وجد المستقيم فلم يبق تلك
النهاية الا محال زالت وحدثت نهاية اخرى فتبين ان المستقيم والمستدير
انواع متخالفة وان الاستقامة والاستدارة والانحناء اما فصول واما لوازم
للفصول المنوعة فيستحيل زوالها مع بقاء ذات الخط واذا كان كذلك استحال
انطباق احد هذه الانواع على نوع اخر منها كما يمتنع ان يوصف المستقيم
مثلا بانه ازيد او انقص من المنحني او مساو له فظهر ان هذا الذي قالوه من ان كل قوس فهي
اعظم من وترها كلام مجازي على سبيل التخييل الكاذب وقد اجيب عن ذلك
بوجهين احدهما انا لا نسلم انه اذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية المخصوصة التي
هي الاستدارة بل ذات الخط باق بحاله لكن زال عنه صفة الاستدارة الا
فيها وصفان عارضان يعرض زوال كل منهما الى الاخر والثاني ان انطباق المستقيم
على المستدير جائز مع بقائهما على حالهما كما في الكرة المدحرجة على سطح مستو حتى
يعود الى وضعها فان محيط دائرة على سطح الكرة ينطبق على خط مستقيم في
ذلك السطح غاية ما في الباب ان الانطباق ههنا تدريجي وفي المستقيمين
دفعي على انا لا نسلم اعتبار الانطباق في التساوي والحكم به والكلام من
الجانبين مع تفصيله في الرسالة المعمولة لبعض الافاضل في حركة المدحرجة وقد
يرسم بانه الذي اذا ثبت نهايتاه وفتل لا يتغير وضعه وهذا بان فتله يتوهم كان
ولو صح لتغير وضعه مرة ثانية ويرسم ايضا بانه الذي اذا وقع امتداد شعاع البصر
ستر طرفه وسطه وهذا اقرب الى فهم العامة فان البناء اذا اراد ان يعرف استقامة
القدم او قوة في امتداد الشعاع وقد يرسم بانه الذي يحاذي جميع النقط المفروضة
فيه وكانه موجود فكذا الدائرة يعني لا شك في وجود الخط المستقيم وكانه موجود
فالدائرة ايضا موجودة وهي سطح مستو يحيط به خط واحد يعرض في داخله نقطة
يتساوي جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه وتصور وجودها بان يتوهم

ثبات احد طرفي خط مستقيم متناهي الطرفين وحركة الطرف الاخر منه الى ان
عاد وضعه الاول واعترض عليه بانه ان اراد به القياس المنتهي فهو لا يفيد اليقين
وان اراد توقف وجود الدائرة على وجود المستقيم فهو ممنوع لان القوس
المنطبق على سطح مستو بحيث اذا ثبت احد طرفيها وحرك الاخر حصلت
الدائرة اقول اراد ان الحركة الدورية موجودة بلا شبهة وحركة خط
مستقيم حركة دورية بحيث يثبت احد طرفيه انهم موجودة بلا شبهة فالدائرة
موجودة بلا شبهة والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير وكذا عارضيهما
يعني ان الخط المستقيم لا يكون ضد الخط المستدير لان المتضادين لا بد ان
يتواردا على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع
واحد لان موضوع الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح
مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين لم يكن عارضاهما اعني الا
ستقامة والاستدارة متضادين قيل الحكم الثاني صحيح وان الاول لان الدائرة
سطح مستو وهي موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير اقول الحكم الثاني ايضا
غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير المستوي كما في محيط الاسطوانة
وكذا محيط المخروط غير مستو وقد يوجد منهما خط مستقيم وعلى تقدير تسليمهما
انما يتم لو لم يجز ان يكون استدارة السطح واستواؤه شرطين لحلول الخطين
في الموضوع الواحد القابل في ذاته لتعاقب المشروطين عند تعاقب الشرطين
عليه لا جزئين للموضوع وكلاهما ليس بموجود حتى يلزم ما ذكرتم من عدم التعاقب
على موضوع واحد واما قوله لم يكن عارضيهما اعني الاستقامة والاستدارة
متضادين فمردود بان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين
الا يرى ان الاسود والابيض لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما مع تحقق التضاد
بين السواد والبياض اقول لعل مراد المصنف بما ذكرنا فالوا ان المستقيم لا يضاد
المستدير بل الاستقامة لا تضاد الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون

وترا لقسي غير متناهية فلو كان المستقيم ضد المستدير لكان للمستقيم الواحد
بالشخص اضداد غير متناهية هي المستديرات المذكورة وذلك باطل اذ ضد الواحد
واحد كما مر في بحث التضاد وايضا كل قوس يفرض ضدا لذلك الخط لخط فهناك
قوس اخرى اعظم تحدبا من الاولى فيكون هذه بالضدية اولى فليس شيء من تلك
القسي ضدا للمستقيم فلا يكون المستقيم ضدا لشيء منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحدة
في المستديرات فيكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيم وضدا
له لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة الموجودة في الخارج ما هو مستدير
معين وكل شيء من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول
الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون
ضدا له قالوا لا يضاد المستدير المستدير لان طرفي مستدير واحد يمكن ان
يكون طرفي قسي غير متناهية فيلزم ان يكون طرفين له لمستدير واحد اضداد
بلا نهاية واعترض عليه بان القوس التي لو يعتبرها المستقيم المذكور من الخط التي
على محدب الفلك الاعلى اعظم ما يمكن ان يوجد في الخارج من القسي المذكورة فهي
في غاية الخلاف فهي بالمضادة اولى من غيرها والشكل هيئة احاطة الحد والحدود
بالجسم هيئة احاطة الحد الواحد بالجسم كما في بسيط الكرة وبحدين كما في نصف بسيط
الكرة واكثر كالمضلعات اما تخصيص الشكل بهيئة الاحاطة بالجسم فليس بصحيح اذ ينتقض بشكل
الدائرة اذ ليس فيها احاطة الحد بجسم بل بسطح وقد يطلق الشكل على ما احاط به حد
او حدود ومن انضمام اللون يحصل الخلقة هذا يشعر بان الخلقة كيفية حاصلة
من اجتماعهما الثالث المضاف حقيقي او مشهوري الثالث من اجناس الاعراض الاضافة
وهي النسبة المتكررة اي النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس
الى الاولى وهذه تسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا
مشهوريا وقد تسمى نفس المعروض ايضا مضافا مشهوريا ويجب فيه الانعكاس
هذه خاصة للمضاف المشهوري يعني انه اذا نسب احد المضافين المشهورين الى الآخر
من حيث انه مضاف وجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب الى الآخر ايضا فكما يقال الاب اب
الابن يقال الابن ابن الاب وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف
ونسب الى الآخر لا من هذه الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب اب انسان لم يقل الانسان
انسان اب واما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور انعكاسه لا يقال الابن ابن
للبنوة من الانعكاس وقد لا يفتقر الى اعتبار زائد في النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر
الى ما على تساوي الطرفين في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد وعلى
اختلاف كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم ويجب فيه ايضا
التكافؤ بالفعل والقوة يعني اذا كان احد المتضايفين موجودا بالفعل فلا بد وان
يكون الآخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد ان
الآخر ايضا موجودا بالقوة مثال كون المضافين موجودين بالفعل كون الشخصين
بالفعل احدهما ابا والآخر ابنا ومثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين
بحيث يكون من شان احدهما التقدم بحسب المكان والآخر التاخر بحسبه فان قيل المتقدم
والمتاخر بحسب الزمان متضايفان مع ان المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتاخر
بالفعل اجيب بان التقدم والتاخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات
المتقدم الى ذات المتاخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضيهما ايضا اعتبار
يا فلا وجود للتضايف ههنا في الخارج بل في الذهن وهما معا في التكافؤ
بين المتضايفين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين ثابت بحسب الوجود الذهني فانهما معا
فيه واما معروضهما اذا اخذ وحدهما فقد ينفكان كما للعلة والمعلول والاب
والابن والمتقدم والمتاخر وليس كالانسان في ذات المعروض وحده ويعرض
الاضافة للموجودات جميعا للواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف
كالاحر والاين كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد
انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا وبحوه
ذهني وذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا تحقق للاضافة في الخارج وهو فقهم

لمص واستدل عليه بوجوه اشار الى الاول منها بقوله ولا تسلسل يعني ان الا

لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل فحلولها في المحل اضافة بينهما وبين

المحل مغايرة لها حالة فيها فينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة

ولا ينفع تعلق الاضافة بذاتها اشارة الى الجواب اعتراض بما يورد على هذا

الدليل فقال ان زيدا مثلا يحتاج في كونه مضافا الى الابوة العارضة له واما

الابوة فلا يحتاج في كونه مضافا الى اضافة اخرى عارضة لها بل هي مضافة

بذاتها فلا يلزم التسلسل في الاضافات والجواب ان التسلسل ليس من هذه الحيثية بل من

حيث ان الابوة لا محالة في محل وتعرضها اضافة اخرى بالقياس اليه

ثانيا وثالثا وهكذا لما كان مفهوم الابوة مغايرا لمفهوم حصولها في محلها

كان حصول الابوة فيه صفة زائدة عليها واما حصولها في محل فليس مفهوم

وراء كونه حصولا في ذلك فلا جرم كان حصول ذلك الحصول في المحل نفس

ذاته على قياس ما يقال في وجود الوجود لانا نقول حصول الشيء في محل يستحيل ان

يكون عين ذلك الشيء وكيف لا ويحقق الشيء في نفسه متقدم بالذات على حصوله

في محله ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه واشار الى الثاني بقوله ولتقدم وجودها

عليه يعني ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات

في الوجود وممتازة عنها بخصوصيتها وما لم يتصف تلك الخصوصية بالوجود

لم يكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف

وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه وما يقال

من ان الاضافة من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة المتكررة التي

هي الاضافة فلا يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشيء على

نفسه ليس بشيء اذ لا خفاء في ان اتصاف شيء بصفة هو اضافة بين الموصوف والصفة

كالابوة بين الاب والابن واشار الى الثالث بقوله وللزم عدم التناهي في كل

مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة موجودة للزم ان يوجد لكل عدد

صفات لا نهاية لها لان الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف

الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذا الثلثة والاربعة

وغيرهما من مراتب الاعداد واعترض عليه بان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب

الاعداد لا ترتيب فيها وان كانت مراتب الاعداد في انفسها مرتبة واشار الى الرابع

بقوله وتكثر صفاته تعالى يعني لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان للزم تكثر صفات

الله تعالى الى حيث لا يتناهى والتالي باطل بيان الملازمة ان الله تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات

اضافة فتكثر الاضافات حيث تكثر الموجودات واعترض عليه بان بطلان التالي ان

بني على برهان التطبيق يرد عليه ان هذه الاضافات العارضة له تعالى بالنسبة الى الموجودات

لا ترتيب بينها وان بني على ان الكل متفقون على انه تعالى ليس له صفات موجودة غير متناهية

كان جدليا لا برهانيا وقد يستدل بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف الباري تعالى

بالحوادث لانه له مع كل حادث اضافة ولا شك انها انما تحدث بعد حدوث الحادث

واجيب عن الوجوه الاربعة فان القائل بوجود الاضافة ليس قائلا بوجود افرادها

كلها بل بوجودها في الجملة فيجوز ان يكون بعضها موجودا دون بعض وبعضها كما ستعرف

مشهوري حقيقي يعني لا يجوز ان يكون مضاف حقيقي واحد يشمل مضافين مشهورين

فان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بمحلين فاذا تعلق المضاف

الحقيقي الواحد بمحل وحصل من مجموعهما مضاف مشهوري وجب ان يتعلق مضاف

حقيقي آخر بمحل آخر ويحصل من مجموعهما مضاف مشهوري آخر ثم يعرض الاختلاف

والاتفاق فان احد المضافين الحقيقيين ان كان على صفة مخالفة لصفة آخر كانا

مختلفين كالابوة والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما عرض

الاختلاف والاتفاق للحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص كان الحاصل في الموضوعين

صفة واحدة بالشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق

ثم اختصاص المضاف المشهوري بالحقيقي اما باعتبار امر زائد في الطرفين اي باعتبار

امر حقيقي موجود في كل واحد منهما او في احدهما او لا باعتبار امر حقيقي موجود

على اختصاص كل واحد من المضافين المشهورين بما تعرضه من المضاف م

في شئ منها مثال الاول العشق فان اختصاص العاشق بالعاشقية من جهة ادراكه
جمال المعشوق واختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله ومثال الثاني العلم
فان اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية واختصاص
المعلوم بالمعلومية لا يفتقر الى حصول صفة حقيقية في المعلوم والا لزم اتصاف
المعدوم بل الممتنع بالصفة الحقيقية ومثال الثالث اليمين والشمال فان
الاتصاف بالتيامن والتياسر لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شئ منها الرابع
من اجناس الاعراض الاين وهو النسبة الى المكان يعني كون الشئ في الحيز والمتكلمون
يعبرون عن الاين بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض
النسبية وقد حصروه في اربعة انواع والى هذا اشار بقوله وانواعه اربعة
عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لان حصول الجوهر في الحيز
اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر او لا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان
يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع واعترض بان تخلل الثالث انما
يتحقق ليتم افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان
وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون وان كان مسبوقا
بحصوله في حيز اخر فهو الحركة فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة
حصولا اول في حيز ثان واولية الحيز في السكون قد لا يكون محققا بل تقديرا كما
في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في
الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك في ان انقطاع الحركة فلا يتعقبه حصول ثان
فان قيل انه يعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز اخر لم يكن الخروج من
الحيز الاول حركة مع انه حركة قطعا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج عن
الحيز الاول نفس الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الآمدي وتحقيقه
ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه دخول فيه وحركة اليه
ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ولما كان قولهم حصول

الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك
الحيز او يكون مسبوقا بحصوله في حيز اخر غير حاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بشئ
ام ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة اذ اذا فرضنا ان الله تعالى
خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا اخر فكونه في اول زمان حدوثه
ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق وذهب القاضي وابو هاشم
الى انه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق
واللبث امر زائد على السكون فيدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث
واعترض الآمدي بانا لا نسلم تماثل الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما موجبا
للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نسلم انه اخص صفاتهما النفسية
ولو سلم فالحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا فلو كان مماثلا للحصول الثاني فيه
لزم ان يكون السكون مماثلا له واعلم هو انه ان اطلاق الانواع على الاكوان لا
ربما مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحدة والامور المتغيرة حينئذ
وعوارض يختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول منوعة بل ربما
لا يوجب تعدد الاشخاص فان الكون المتشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر
وافتراقا بالنسبة الى اخر والحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة
قدماء الفلاسفة عرفوا الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج
او يسيرا يسيرا او لا دفعة ونظر متأخروهم الى ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة
ومعنى الحصول دفعة ان يكون في ان وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون
التعريف دوريا فعرفوها بما ذكره المص وقال بعض الفضلاء ان تصور الدفعة
واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لاعانة الحس عليها واما الآن
والزمان فيهما سببا لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان يعرف حقيقة
الحركة بهذه الامور الاولية التصورية ثم يجعل الحركة معرفة للآن والزمان
اللذين هما سببا هذه الامور في الوجود واستحسنه الامام الرازي والمراد

بالكمال هنا الحاصل بالفعل وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان ما في القوة نقصانا والفعل تمام بالقياس اليها وهذه التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها نفسها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لا ثقلها حصول فيه لكنه ليس بمعتبر هنا اذ يجب ان يكون للحركة لا تقربها جميعا ولا خفاء في ان للحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا له واحترز بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما كالان والتوجه متقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن ليكون التوجه توجها اليه وان لا يكون ذلك المطلوب حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد حصول المطلوب بالفعل فالحركة انما يكون حاصلا بالفعل اذا كان المطلوب حاصلا بالقوة فهي كمال لما هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث انه بالفعل ولا من حيثية اخرى كسائر الكمالات فان الحركة لا يكون كمالا للجسم في جسميته او في شكله او نحو ذلك بل من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر واحترز بهذا عن كمالات التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصود لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض بان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها فمما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس واجيب عنه بجوابين احدهما ان ما اورد في التعريف يدل على تصورها بوجه او التصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها وثانيهما ان هذا ليس تعريفا للحركة تقصد به تميزها عما عداها او يحصل صورتها عند العقل بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة انية كانت او غير انية فلا تقدح كون تصوره اخفى من تصور ماهية الحركة اقول كلا الجوابين لا ينفي القليل اذ لا يدفع

المحذور الذي هو التعريف بالاخفى ويمكن ان يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفي امور هي اخفى من المعرف بالوجه الجلي لكنها اجلى من هذا الوجه الخفي واعترض ايضا بان هذا الحد لا ينطبق على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمالان اقول فان ثم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبرها قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا اولا بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع ويكون منزلة ما اذا اعتبر حدود الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة وبجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولا شبهة في ان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة كمالا اولا بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط وحصول الجسم في مكان بعد آخر هذا التعريف على رأي المتكلمين وتقييد الحصول بالمكان مبني على انهم لا يثبتون الحركة في سائر المقولات والمراد على ما ذكرنا انما هو الحصول الاول في المكان الثاني فاندفع الاعتراض بان الحركة ينقطع عند الحصول في الحيز الثاني لا انها انما ينقطع في الآن الثاني لا في الآن الاول ووجودها ضروري لفظ الحركة تطلق على معنيين الاول منهما ان يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيز آنين بل يكون آن في حيز آخر وتسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم بين المبدأ والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به والحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بها ونحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها لكن يختلف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار تبينها الى تلك الحدود سيالة استمرارها وسيلانها

بواسطة

تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار تطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى
الثاني فانها لما ارتسم نسبة المتحرك الى الجزء الثاني في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الجزء
الاول عنه تخيل امر ممتد منطبق على المسافة التي بين المبداء والمنتهى كما يحصل من
القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتدة في الحس المشترك فيرى لذلك خطا
او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوهم لاستحالة وجودها
في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل
فقد انقطعت الحركة اقول لم توجد في زمان بحيط بمجموعه بل في آن آن حصول المتحرك
في المبداء وآن وصوله الى المنتهى فان قيل الحركة لا تتصف بالوجود قبل الوصول
الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكرنا آنفا ولا بعده وذلك ظاهر فلا تتصف
بالوجود اصلا قلنا ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى آنا قبل آن
الوصول الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اردت اعم من ان يكون آنا او زمانا
اخترنا انها تتصف بالوجود في زمان قبل آن الوصول الى المنتهى لا تتصف به
فان قيل الحركة الموجودة لا يكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي
ولا وجود للكليات في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين
وذلك الحصول امر آني غير منقسم في امتداد المسافة فهذا الحصول ان لم يتعدد
لم توجد الحركة لان المتحرك في الاين ان كان له من مبداء المسافة الى منتهاها
اين واحد فلا حركة في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان تعدد
فتلك الحصولات المتعددة ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم
تتالي الآنات وتركيب المسافة من الجزء وذلك لا ينقسم وقد عرفت بطلانه وان
لم يتصل بعضها ببعض كذلك كان هناك زمان سكون فلا يكون الجسم في ذلك الزمان
متحركا ولا متوسطا بين المبداء والمنتهى وهو بط قلنا اجيب بان تشخص الحركة
باعتبار تشخص الموضوع والزمان وما فيه الحركة ما عداها فهذه الامور موجب للتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالتشخص هي التوسط الحاصل الموضوع الواحد بالتشخص في زمان

وبين الجواب اختيار الشق الاول
بمعنى يختار انها حاصلة متشخص غير متعدد
من جهة علم وجود الحركة فما تقدم او ذكر لا يخص
وان كان حصولا واحدا بالذات مستمر
المبداء الى المنتهى لكن لما كان مستمرا
مختلف نسبته الى الحدود المفروضة
لا يكون سكونا

الى منتهاها

ببعض

واحد في مقولة واحدة ويلزم من ذلك ان يكون بين مبداء ومنتهى معينين واختلاف
نسب هذا التوسط المتشخص الى حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن يفرض
في حد آخر لا يوجب تعدد الذات هذا المتشخص بل في عوارضه واحوال آن قيل تلك
النسب المختلفة للمتحرك الى الحدود المفروضة ان كانت متعاقبة متصلة بلا فاصل
لزم ما ذكرتم من تتالي الآنات والحدود وان لم يكن متصلة كان هناك زمان
سكون قلنا هذه النسب التي تعرض للحركة في الآنات الى الحدود المفروضة في
المسافة امور اعتبارية فعدم اعتبارها لا يقدح في وجود الحركة التي هي في ذاتها
بحيث اي حد يفرض في المسافة يعرض لها هناك نسبة في آن تخالف النسبة التي
يمكن ان يعرض لها في حد وآن سابقين او لاحقين فاتضح بما ذكرنا ان للحركة
بمعنى التوسط واحدة بالتشخص مستمرة فيما بين المبداء والمنتهى ويحصل الجواب عن
شبهة مشهورة في الحركة وهي ان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبداء المسافة
الى منتهاها آن واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان
كان له ايون متعددة فاما ان يستقر على حد واحد منها في اكثر من آن واحد فقد
انقطعت الحركة واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا فتلك الآيون
الآنية اما متعاقبة متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو بط واما متفاصلة بزمان
لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الايون فيلزم انقطاع الحركة الاينية وكذا في
الحركة الكمية والكيفية والوضعية لان بينا ان للمتحرك من مبداء المسافة الى منتهاها اينا
واحدا مستمرا هو كونه متوسطا بين المبداء والمنتهى لكنه غير مستقر يختلف نسبته
الى الحدود المفروضة ويتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بحسب الفرض
كذلك تعدد الايون بالفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان
ليس بينهما فاصل كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان
بل كل اثنين مفروضين فيمكن ان يفرض بينهما ايون غير متناهية كما ان نقطتين
مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم تتالي الآنات

ماذكرنا
الى
مر

ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا المتحرك في الكيف كيفية واحدة بعينها من غير
ان يفرض يكون هناك كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية الغير القارة كيفيات
متصلة بل كل كيفيتين مفروضتين فيما يمكن ان يفرض بينهما كيفية اخرى فلا يلزم شيء من
المحذورات اقول القول بان المتحرك في الالوان المتباينة بالنوع لونا واحدا من
اول الحركة الى منتهاها مما يأباه الفطرة ومن شبهة اخرى تقريرها ان للحركة
لو حصلت في الاعيان لا يخلو اما ان يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون والثاني
باطل لانها لو لم يكن شيء منها موجودا في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل
ايضا لان الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد
في الحال وكذا الاول لان الموجود في الحال ان كان منقسما كان احد جزئيه سابقا على
الاخر لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قارة الذات فلا
يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها وان لم ينقسم لزم
جزء الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة لان المنطبق على المسافة انما هي الحركة
بالمعنى الثاني فيمتنع انها لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن التفصي عن هذه الشبهة
بوجه اخر وهو ان يقع لفظ الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الان الذي
هو الفصل المشترك بين الزمانين الماضي والمستقبل والثاني القطعة من الزمان
المركبة من اواخر الماضي واوائل المستقبل يختلف مقدارها بحسب اختلاف الامور
التي يضاف اليها ومنشأ الشبهة التباس احد المعنيين بالاخر فان قوله الموجود
في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود المستقبل هو الذي يوجد في الحال
انما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني وقوله فلا يكون الحركة الموجودة موجودة فيها
بل احد جزئيها انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول فاحدى المقدمتين في محل المنع
على اي حال ثم قال اي الحركة يتوقف على ستة امور احدها ما منه الحركة وهو
المبدأ وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى اليها اشار بقوله على المتقابلين لان
المبدأ والمنتهى متقابلان حيث لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وبالجملة

المتحرك

المتحرك ومن ابتدأ المتحرك واليها انتهى بقوله والعلتين لان المتحرك هو العلة القابلة
والمحرك هو العلة الفاعلية وخامسها المقولة التي يقع فيها الحركة واليه اشار
بقوله والمنسوب اليه لان الحركة منسوبة الى المقولة التي وقعت فيها الحركة وسادسها
الزمان فان الحركة لا بد لها من زمان يقع فيه الحركة واليه اشار بقوله والمقدار واراد
بتوقف الحركة على تلك الامور انه لا بد في تحقق الحركة منها على ما صرح به
والا فالزمان لما كان مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا على وجود
الحركة فكيف يتوقف على وجود هي عليه وايضا منتهى الحركة قد يكون متأخرا
في الوجود عن الحركة كالبياض في حركة التبيض فلا يتصور توقف الحركة عليه
واما ان الحركة لا بد لها في تحققها من هذه الامور الستة فلان الحركة من حيث
انها عرض لا بد لها من موضوع هو علة قابلية للحركة وهي من حيث انها ممكنة لا
بد لها من علة فاعلية ومن حيث انها امر ممتد غير قار ومستلزمة لجزء لا
الممتد لا بد لها من زمان ولا بد لنا ايضا لذلك من مسافة يجري مجراها
واما استلزام الحركة للمبدأ والمنتهى فانما يظهر في الحركة الحادثة المنقطعة
بالفعل واما الحركة الدائمة المستمرة اذ لا بد لحركات الافلاك على راي
الحكماء فلا يتصور لها ثبوت مبدأ ولا منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيما قطع
دورات مخصوصة انفرض لها مبدأ ومنتهى ولا شك ان الحركة الموجودة
بالفعل لا يتوقف على ما لا وجود لها بالفعل ولا مستلزمة اياه فالحركة لا يستلزم
المبدأ والمنتهى الا ان يراد انها مستلزمة لامكان فرضهما بفرض انقطاعها
في جهتي امتدادها كما ذكرنا وما قيل من ان الحركة لما كانت كمالا اولا كان لها
حالة يكون الحركة عندها بالقوة فتلك هي المبدأ وما منه مردود بان
الكمال لا يجب كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما قيل من انها لما كان لها كمال ثان
يتأدى اليه فذلك هو المنتهى مردود لجواز ان لا يترتب عليها ذلك
الكمال الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل فما منه وما اليه قد يتحدان محلا

يعني ان محل مبداء الحركة قد يكون بعينه محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل
نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يكون مبداء للحركة ومنتهى لها فان
الحركة منتهاها هي بعينها حركة اليها وقد يتضادان ذاتا وعرضا يعني قد يكون مبداء
الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة
الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس
فان ذات كل واحد من المبدا والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات
بل بالعرض بواسطة عروض عارضين متضادين احدهما القرب من الفلك
والآخر البعد عنه ولا شك ان مبداء الحركة ومنتهاها لكل منهما ذات
ومفهوم وهذا الذي ذكره حكم ذاتيهما واما حكم مفهوميهما فهو الذي اشار
بقوله ولهما اعتباران متقابلان لان احدهما بالنظر الى ما يقالان له قال الامام
المبداء و المنتهى اما ان يكونا معتبرين بالقياس الى ذي المبداء وذي المنتهى
واما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر والاول على سبيل التضايف والثاني على
سبيل التضاد اما ان الاول على سبيل التضايف فلان المبداء انما يعقل بالقياس الى
ذي المبداء وذو المبداء انما يعقل بالقياس الى المبداء واما ان الثاني على
سبيل التضاد فلانهما متقابلان لما ذكرنا وليس احدهما عدما للآخر فيهما
اما متضايفان او متضادان لكن ليس كل من تعقل مبداء الحركة يعقل منتهاها
فثبت ان بينهما تقابل التضاد واشار الى الاعتبار الاول بقوله احدهما
بالنظر الى ما يقالان له فان المبداء والمنتهى انما يقالان لذي المبداء ولذي
المنتهى ولو تحققت العلتان انتفى المعلول وعم لا شك ان المعروض الحقيقي
للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر المالئ للمكان المتصف بالانواع من الصورة
الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث فمطلق الجسم يعني الصورة هو
القابل في ذاته للحركة المتصف حقيقة بالمتحركية واما الهيولى والصورة النوعية والا
عراض الحالة فيها اي في محل الحركة بها بين الحركتين تبعا وبالعرض والمعروض الحقيقي

للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل للمقادير والكيفيات قابلة اياها فهي متصفة
بما بين الحركتين اصالة وبالذات وما عداها وما عداها يتصف بهما على سبيل التبع وبالعرض
واذا تمهد هذا فنقول لا يجوز ان يكون المتحرك بعينه هو المحرك اي لا يجوز ان
يكون الشيء الذي عرضت له المتحركية حقيقة هو الشيء عرضت له المحركية حقيقة واستدل
على ذلك بوجهين الاول ان الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة محركة اي تامة علة
للحركة والا لكان علة للجزء الاول منها فيدوم ذلك الجزء بدوام ذلك المستمر
فلا يوجد الجزء الثاني منها لان اجزاء الحركة لا يجتمع في الوجود فلا يتحقق
الحركة المركبة منها وهو المراد بقوله انتفى المعلول اي الحركة ولا شك ان
المتحرك امر مستمر فلا يكون علة محركة وانت تعلم ان هذا انما يدل على ان
الامر المستمر لا يكون وحده علة مستلزمة لوجود الحركة فيلزم منه ان لا
يكون المتحرك الذي هو مستمر محركا لنفسه كافيا وحده في هذا التحريك
لكن لم لا يجوز ان يكون هو مقتضيا لوجود الحركة بشرط زوال حالة ملائمة
ويكون تجدد اجزاء الحركة بحسب القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة كما في الحركة
عنه في الطبيعة التي هي محركة عند كم للجسم مع كونها مستمرة وليضاً قد تبين ان
الحركة الموجودة في الخارج هي الحالة المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود
باقية بشخصها الى منتهى المسافة وانها لا اجزاء لها بحسب امتداد المسافة وان النسب
العارضة لها بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة عوارض مفارقة اياها
لا يفيدها تعددا شخصيا فلم لا يجوز ان يكون المتحرك المستمر مقتضيا لوجود
هذه الحركة المستمرة قال الكاتبي غرض المستدل ههنا ان المحرك للجسم المتحرك
ليس هو جسم لذاته واذا اعتبر في اقتضاء الجسم للحركة زوال حالة الملائمة
او شرط آخر لم يكن المحرك ذات الجسم بل مع زوال تلك الحالة فلا يقدح
في ذلك الغرض لكن لا يتم به الدلالة على ان في الاجسام قوى هي مبادي حركاتها
والثاني ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه لعم الحركة جميع الاجسام وفي

جميع الاوقات وهو المراد بقوله وعم الثالث باطل لانا نشاهد بعض الاجسام
ساكنا دائما وبعضها ساكنا في بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم
لو كان مقتضيا للحركة لبقيت الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم لا يتحرك
دائما ولا في حين ان هذا الدليل مبني على اشتراك الاجسام في حقيقة واحدة
هي الجسمية المطلقة المقتضية للحركة بنفسها وهو ممنوع لجواز ان يكون هناك
حقايق مختلفة متشاركة في كونها جوهرا ممتدا في الجهات فيقتضي بعضها
حركة بنفسه دون بعض اخر وعلى تقدير التساوي في الجسمية جاز ان يكون
اقتضاؤها للحركة بشرط لا يتم ولا يدوم فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك
بعينه ان يتم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات ولما كانت هنا مظنة سؤال وهو
ان يقال الطبيعة امر مستمر في الوجود كالمتحرك وعام للاجسام ويلزم من اقتضائها
للحركة انتفاء الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام وفي جميع الاوقات
فلم لا يجوز ان يكون الجسم انه محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شيء مما ذكرتم في
الدليلين فانتقض الدليلان كلاهما اجاب بقوله بخلاف الطبيعة المختلفة
المستلزمة في حال يعني ان الطبيعة مختلفة في الاجسام مستلزمة للحركة
لا مطلقا بل في حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعي مثلا فيقتضيها لتحصل
فلا يكون لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول بانتفائها بل يقتضي الجزء الاول
ليحصل بها الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول ببقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة في جميع الاجسام
لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحالة التي يكون
الطبيعة مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان هذا الجواب كما يكون جوابا عن النقض يكون
جوابا عن اصل الدليلين كما اسلفنا في الجواب عنهما والمنسوب اليه اذ يعود الى المقولة
التي تقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف وباقي المقولات لا تقع فيها
الحركة واشار الى بيان ذلك بقوله فان بسائط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تعدم
بعدم اجزائها والمضاف تابع وكذا متى والجدة دفعة ولا تنقل حركة في مقولتي

الفعل والانفعال يعني ان مقولة الجوهر لا تقع فيها حركة لان الجوهر اما بسيط
او مركب وبسائط الجوهر انما يوجد ويفسد دفعة لا تدريجا بيان ذلك ان المراد
بحركة شيء في مقولة ان ذلك الشيء بعينه ينتقل من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر
منها او من صنف الى صنف او من نوع الى صنف آخر منها او من فرد ... الحركة فيه بالمعنى المراد
من وقوع الحركة في المقولة وان كان حالا في جوهر آخر فالجواهر التي تنتقل
فيها المتحرك من نوع الى نوع او من صنف الى صنف او فرد الى فرد لا يوجد شيء
منها في زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة لان الاستقرار في الزمان ينافي
الحركة واذا كان كل منها في آن فلا يجوز ان يكون بين جوهرين متعاقبين كل منهما
في آن زمان لا يكون شيء منهما موجودا فيه او لا يكون والثاني يلزم منه تتالي الآنات
وهو محال والاول يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو
محال بالضرورة واما الملازمة فلان المتحرك اما جسم او مادة ولا وجود لهما مع
زوال الصورة الجوهرية فان قيل هذا الدليل منقوض بالحركة في الكيف وغيره
من المقولات اجيب بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وسائر الاعراض جائز
فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما لزم
من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة وانتفاؤه على ما مر واعترض عليه بانه وان لم يلزم
ههنا ذلك المحال لكنه لزم محال آخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان من الكيفيات
فلا يكون له في ذلك الزمان حركة في الكيف [في الهامش: لم] لان الحركة كما تنتفي بانتفاء المتحرك تنتفي
بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات هي موجودات
آنية لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل
هذه الموجودات المتعاقبة حركة فليسم مثل صيرورة الارض دفعة ماء ثم هواء
كذلك ثم نارا كذلك ايضا حركة وليست كذلك لان الحركة منطبقة على الزمان ومنقسمة
بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها
بانقسام الآخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة من الآخر فمثل هذه لا يكون حركة لانتفاء

وعدم استقرارهم

لازم الحركة فيهما ولا ينعكس لانا لو ابقى كان المتحرك لا يبقى فيما بين المبداء والمنتهى
ابن واحد مستمرا لكنه غير مستمر يمكن ان تفرض للجسم بحسب استمراره ايون غير متناهية
كل واحد منها انما يفرض في آن فقط وكذا المتحرك الكيفي فيما بين مبداء حركته ومنتهاها
كيفية واحدة سيالة يمكن ان يفرض فيها كيفيات غير متناهية يفرض كل منها في
آن فقط وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فتعدد افرادها اعني الايون
والكيفيات والاوضاع والكميات في الحركة انما هو بالقوة دون الفعل كالنقطة
النقطة التي يمكن فرضها في خط واحد متناه وكما اذا فرض عليه نقطتان وجب
ان يكون بينهما خط يمكن ان يفرض فيه ايضا نقط لا يقف على حد كذلك اذا فرض في
الحركة آنان او كيفيتان وجب ان يكون بينهما بحيث يمكن يفرض فيه ايون او كيفيات
لا تقف على حد قالوا ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده على محله مع بقائه
بشخصه لا بد ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الجوهر واعترض
عليه بان المادة الشخصية العنصرية انما يتوقف على مطلق الصورة لا شخصها فجاز
ان يتبدل عليها الصورة الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها بشخصها
فيكون متحركا في الجوهر كتحركها في الكيف والفرق بينهما وهو ان موضوع الكيف
يجوز ان يخلو عن تلك الكيفيات باسرها مع بقائه موجودا بشخصه بخلاف المادة
اذ لا خلوها عن تلك الصورة باسرها مع بقائها موجودة وهذا القدر كاف
في كون تلك الصور جواهر مقومة لمحلها فليس يلزم من تبدل الحال على الوجه المذكور
ان يكون محله مقوما بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما ادعيتم واجيب بان الهيولى لا تحصل لها
ذاتا معينة بالفعل الا بان تتقوم بصورة معينة والذات اذا لم يكن متحصلة بالفعل بنفسها
او مقومة بصورة معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها فيمتنع ان يتحرك في
الصورة بالفعل لانا نقول سلمنا وجوب تحصلها بالفعل حال تحركها لكن لم لا
يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصور متعاقبة لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع
الحركة في الصورة عليها لانا نقول هي مع احدى تلك الصورة ذات متحصلة ومع الصورة

مستقر

لا على صورة

اي تبدل افراده مع محل مع بقائه

لم نسمه تحركها من شيء الى شيء فاذا تحركت الهيولى فلا بد ان يكون حال تحركها متحصلا بالفعل

الاخرى

الاخرى ذات متحصلة اخرى وليس لشيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال
من حالة الى حالة اخرى وليس هناك حركة امر قبل وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى
لشبهها بالاشياء بالقوة لا تحصل موجودة الا بالصورة المعينة وذلك لما تقوم
ذاتها في وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت بذاتها
متحصلة بالفعل لما كانت كذلك والبحث في ذلك بعد مجال التوقف وايضا انما يتم
البيان في عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية ولا يتم في عدم حركتها وحركة الجسم
في الصور النوعية والشخصية واما الجوهر المركب وقوع الحركة فيهما اما ان يكون بوقوعها
في بعض بسائطهما وحده او في جميعها معا وقد عرفت استحالته فلا حركة في الجواهر المركبة
ايضا ما ذكرناه انما يتعلق بانعدام جزء منها فمعناه انه ان وقعت الحركة في جوهر
مركب فلا بد ان يزول ذلك المركب من محله تدريجا حتى يحصل مركب آخر و
انعدامه انما يكون بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل منهما دفعي لما تبين من امتناع
الحركة في البسيط فانعدام المركب ايضا دفعي فلا حركة فيه والمضاف فهو طبيعة غير مستقلة
بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه فان كان معروضه قابلا للحركة كان المضاف ايضا تابعا
بلا بلها والا فلا لانه لو بقي على حالة واحدة عند تغير الموضوع او تغير مع عدم
تغير معروضه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض خلافه وعلى هذا فان
كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا
لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء آخر ويحترق في الكيف حتى صار سخونته
اضعف من سخونة الآخر فقد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع
آخر منها اعني الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا
للحركة في معروضها الحقيقي اعني السخونة التي هي من الكيف وكذلك اذا كان جسم
في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا
جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على اشد اوضاعه
ثم تحرك منه الى وضع هو اخس اوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من

ان يكون الهيولى متحصلة في الوحدة والتعدد في ذاتها في وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة

اجزائه

اضافة الى اخرى تدريجا وتبعا للحركة في معروضها وكما لا يتصور بقاء
هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها في انفسها لا يتصور انفكاك
استقلال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها
لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت
بالمفهومية وكذا متى طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه
لما ذكرنا في المضاف واعترض بان هذا الدليل بعينه جار في سائر الا
عراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية من الاين والوضع من الاعراض
النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية لشيء واجيب بان ليس معنى عدم
استقلال المضاف ومتى بالمفهومية مجرد كونهما نسبيتين حتى يرد النقض
لسائر الاعراض النسبية بل معناه كونهما تابعين لمعروضهما في الاحكام
واما الجدة فيقع دفعة فلا يقع فيها حركة واعترض بان العمامة اذا
تحرك النزول والصعود فلا شك انه يتغير هيئة احاطتها تبعا لحركتها
في الاين واما قولنا ان يفعل وان ينفعل فقال الشيخ انبت بعضهم فيهما
الحركة والحق بطلانه فان المنتقل من التسخن الى التبرد لا يكون تسخنه باقيا
والا لزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن
توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها
الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف
بينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك
حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين والتبريد
اقول ان هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة في مراتب التسخن او التبرد
فقط من غير انتقال من احدهما الى الآخر مع انه منقوض باستحالة الجسم من السخونة
الى البرودة بان يقال ان المنتقل من السخونة الى البرودة لا تكون سخونته
باقية والا لزم اجتماع ضدين واذا لم يكن السخونة باقية فالبرودة

لا يكون الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين
الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار
والحاصل ان التسخن في زمان والتبرد في زمان آخر وليس بينهما زمان يكون ملء
يفصلهما آن هو الفصل المشترك بينهما فالحق ان الحركة فيهما ثم للحركة في غيرها
لانهما ايضا حالتان نسبيتان فلا يستقلان في الثبات والتغير والحركة فيهما تابعة
للحركة اما في القوة ارادة كانت او طبيعة او في الآلة واما في القابل وذلك لان
العزيمة قد ينفسخ بسير اسرا او الطبيعة قد تتحرك كذلك والآلة تكل هكذا في جميع هذه
الصور يتبدل الحال اولا اما في الارادة او الطبيعة او في الآلة على سبيل التدريج
ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك واما القابل فربما ينقص قبوله واستعداده
لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة في الفاعلية ولا يخفى
ان التبدل في التأثير يستلزم التبدل في التأثر فيقع الحركة في المقولتين تبعا ففي
الكم باعتبارين لدخول الماء القارورة المكبوبة ولصدع الآنية عند الغليان
وحركة اجزاء المتغذي في جميع الاقطار على التناسب اشار الى تفصيل وقوع الحركة
في المقولات الاربع مبتدئا بالكم والحركة في الكم يقع باعتبارين احدهما التخلخل
والتكاثف والآخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم
اليه غيره والتكاثف هو ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل منه جزء وقد يطلق
التخلخل على الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض ويداخلها جسم
آخر غريب كما في القطن المنفوش والتكاثف على اندماج وهو ان يتقارب اجزاء
جسم بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كما في القطن الملفوف بعد نفشه وهذا
من مقولة الحركة في الوضع ويطلق ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف على غلظه وهما
من باب الكيف واستدل بعضهم بامكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من
الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما
يتفق من الاسباب فيجوز ان تنتقل من المقدار الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل

والتكاثف وهو التكاثف قال بعض الفضلاء وانما بنوا ذلك على الهيولى لانها عندهم
قابل محض يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان يقتضي معيناً من ذلك
خلاف ما اذا كان الجسم بسيطاً واحداً متصلاً في نفسه كما هو عند الحس فانه ربما يقتضي
كل جسم بمقدار معين لا ينفصل عنه وهذا يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة
في ذلك الى اثبات الهيولى بل يبتنى على ان يجعل المقدار زائداً على الجسم
عرضاً قائماً به سواء كان بسيطاً او مركباً من الهيولى والصورة لان النسبة الى
جميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان الجسم بسيطاً كان الجزء والكل متساويين
في الطبيعة والحقيقة فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الآخر فانه لا مانع وانتقال
الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد في ذلك من ان يصير الجزء بعد
منفصلاً اذ مع كونه جزءاً يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة على ان اشتراط
الانفصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض بانه
لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم
استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره لا محالة يقاس فيجاز ان يكون
للقدر حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ
من المقدار لا تتجاوزه وبالجملة فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا
ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع او نقول امكان اختصاص كل جسم بمقدار معين
لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمقصود بيان الامكان فلا حاجة
في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام بل نقول ان اثباتها لا يفيد لان المقتضي
للمقدار المخصوص اعني الصورة الجسمية تكون جزءاً من الجسم على هذا التقدير فلا
فلا يقبل الجسم مقداراً آخر غير ما اقتضاه جزؤه لا يقال يمكن انتقال الهيولى
من هذا المقدار الى مقدار آخر بان يتبدل لها المقدار مع الصورة التي تقتضيه
الى مقدار وصورة اخرى لانا نقول الهيولى عندهم لا يكون متحصلة بالفعل
الا بانضمام صورة اليها فما لم ينضم اليها صورة ولم تتحصل بالفعل لا يتصور

انتقالها من مقدار الى آخر كما سبق انتقال بل نقول لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل
والتكاثف لان اولتهما تدل على وقوعهما والوقوع بعد الامكان والمعتمد في
دلالة وقوعهما دليلين الاول ان القارورة الضيقة الراس تكبت على الماء
فلا يدخلها الماء فاذا مصت مصاً قوياً وسد راسها بالاصبع لئلا يصل بحيث
براسها هواء من خارج ثم كبت عليه دخلها الماء ولهذا الطريق يملؤون الاو
الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جداً بماء الورد وما ذلك الدخول الا لان
حدث فيهما بان يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج
خالياً لاستناعه على رايهم لا لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء
الباقي تخلخلاً فكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج اليه ثم او جذبه ذلك الهواء
المتخلل البرد الذي في الماء تكاثف فصغر حجمه او عاد بطبعه الى مقداره الذي
كان له قبل المص فيدخل فيها الماء ضرورة امتناع الخلاء والثاني ان الآنية اذا ملئت
ماء وسد راسها وغليت فعند الغليان تنصدع الآنية وما ذلك الا لان الغليان
يفيد تخلخلاً في الماء وازدياداً في حجمه بحيث لا يسعه الاناء فيتصدع وقد يستدل
بان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول وقد لا يمكن الفصل
عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء وما يسامه حين هو عاد الى حجمه الاول
بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء
الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية خلاف السمن
والورم والذبول عكس النمو اي انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل
عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام والمشهور ان النمو والذبول من
الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان اجزاء الاصلية والزائدة في المغتذى
باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه نعم تحرك كل واحد منهما في اينه
او وضعه او كيفه لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب بان الاجزاء الاصلية
زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء

الذائدة فى منا فذها وتشبثها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت
عليه قبله وانكار هذا مكابرة وقال بعض الفضلاء ان كان اتصال الزوائد
بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا فى نفسه فما
لصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول
من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال ايضا منها اقول قد تقرر ان المراد
بحركة شى فى مقولة ان ينتقل ذلك الشى من نوع من تلك المقولة الى نوع اخر
منها او من صنف من نوع من تلك المقولة الى نوع اخر منه او من صنف من نوع
من تلك الى صنف اخر منه او من فرد من صنف من تلك المقولة الى فرد اخر ومآله
ان يتوارد افراد مقولة على شى واحد بعينه وظاهر ان افراد المقدار فى
النمو والذبول لا تتوارد على شى واحد بعينه لان المقدار الكبير فى النمو لم يعرض
لما كان له المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما عرض لما كان
له المقدار الصغير مع امر اخر منضم اليه وكذا المقدار الصغير فى الذبول لم يعرض
لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما عرض لجزء مما كان له المقدار الكبير
فمحل المقدار الصغير والكبير فى حالتى النمو والذبول متغايران فلم يتوارد المقدار
ان على شى واحد بعينه فليس النمو من قبيل الحركة فى الكم وكذا الذبول وبما
حققنا ظهر ان لا اثر لاتصال الذائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه
يصير به المجموع متصلا واحدا فى نفسه فى هذا المطلب لان مجموع الذائدة و
والاصلية غير الاصلية وحدها سواء اتصلا على وجه صار به المجموع متصلا
واحدا فى نفسه او لم يتصلا كذلك وكذا الحال فى السمن والهزال فانهما ليسا
من قبيل الحركة فى الكم هذا والحق ان النمو والسمن وما يقابلهما من قبيل الحركة
فى الكم والمقادير المختلفة فى الصور الاربع تتوارد على شى واحد بعينه
فان الجسم النامى من مبدا نموه الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه
بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدا ذبوله الى منتهاه شخص واحد

بعينه

لا يتبدل تشخصه بانتقاص ما ينقص عنه فان زيد الطفل هو بعينه زيد الشاب
وان عظمت جثته وصارت اضعافا مضاعفة لما كانت فى حالة الطفولية
وكذا زيد الشاب هو زيد الشيخ وان نقصت جثته وصارت عشر لما كانت
فى حالة الشباب وذلك لان العظم والصغر ليسا من المشخصات وكذا الحال
فى السمن والهزال وفى الكيف للاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان
الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما اشار الى اثبات الحركة فى الكيف
وهى تسمى استحالة واستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد الماء البارد
يصير حارا بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان اثبات هذه الحركة يتوقف
على بيان امرين الاول ان محال الكيفيات قد تتغير فيها مع بقاء طبايعها
النوعية والثانى ان ذلك التغير تدريجى لا دفعى فى انتقال الماء من البرودة
الى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج ومن انتقال الحصرم من الحموضة
الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة كذلك قال الامام لا اعتماد على ذلك
لجواز ان يكون هناك كيفيات متجددة متفاوتة بينها ازمنة قصيرة فلا
يشعر الحس بتفاصيل تلك الكيفيات بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون هناك
تغير تدريجى بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا يكون حركة واما بيان الامر الاول
فيحتاج الى ابطال مذهبى الكمون والبروز والفشو والنفوذ وقد ذكرنا
وجوها لابطالهما فى مباحث المزاج والمص اشار ههنا الى ابطال مذهب
الكمون والبروز واستشهد على ذلك بتكذيب الحس فان الماء مثلا لو كانت
فيه اجزاء نارية كامنة كان يحس بحرها باطنه من داخله بيدنا ويدرك
التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلاهما باطل بالحس وفى الاين والوضع
اى وقوع الحركة فى مقولة الاين والوضع اما فى الاين فلكونه معلوما بالضرورة
مدركا بالحس واما فى الوضع فلان للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما
تتبدل لها بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محوية فقط كما فى الفلك

ولم يرض احدهما ببيان امرين
بل قنعوا بهما بالحس

الاعظم وما حاويه ومحويه معا كما في غيره فيتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك
النسبة وهو الوضع ولا نعني بالحركة في الوضع الا التغير في وضع له وضع على التدريج
من غير تبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع
الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته
لمجموع الاجزاء على ان ما ذكرتم لا يتم في الفلك الاعظم عندكم لانه لا يثبت له المكان بناء
على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له وتعرض لها وحدة با
باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه
مقتض للاختلاف وتضاد الاولين للتضاد ولا مدخل للتقابلين الفاعلة الا
اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون
بالتشخص وقد يكون بالنوع ثم قد يوصف بالتضاد وقد توصف بالانقسام
فنبه في هذا البحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا
على ان تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي فتختلف باختلافه
ماهية الحركة بل باختلاف المحرك لا تختلف هويتها اية فينبغي ذلك انه اذا اتحد
المبداء والمنتهى وما فيه الحركة نوعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك
او الزمان نوعا لا تختلف الحركة نوعا لان تنوع المعروض او الاسباب لا يوجب
تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع كالحرارة بموضوعين مختلفين الماهية
كالانسان والفرس وحصوله بنوعين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر
ان لا تاثير للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا
وللحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور بينها اختلاف
الماهية ولو فرض فلا خفاء في جواز ان حاملتها حقيقة واحدة والتمسك بانها
عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لان هذا
التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانما هي حركة
الفلك الاعظم واذا اختلف المبداء والمنتهى نوعا اختلفت الحركة نوعا وان كان

ثم علقها الثلثة الباقية بمنزلة العرضي ولا تختلف باختلافه ماهية الحركة

والمحرك

أي المراد بالاختلاف هنا اختلاف النوعي

أي اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض

اينه واحدا بالنوع بل بالشخص اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما
في الكيف فكالحركة من السواد الى السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود
مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا اذا
اختلف ما فيه بالنوع وان اتحد المبداء والمنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة
الى نقطة على الاستقامة معها على الانحناء والحركة من البياض الى السواد
على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق الاخذ
في الخضرة ثم السواد وهذا معنى قوله واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض
للاختلاف واراد بالمتقابلين المبداء والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي
وقعت الحركة فيها يعني اتحاد الحركتين بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة
فيهما نوعا واختلافهما بالنوع بسبب اختلاف هذه الامور الثلثة فيهما نوعا اعني
عدم اتحاد هذه الثلثة فيهما نوعا واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها
من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة
زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذه الموضع غير حركته من موضع اخر وحركته
من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق
الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا خفاء في
ان وحدة ما فيه اعني وحدة الشخصية يستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس ولهذا
يكتفى بوحدة الموضوع والزمان وما فيه وهذا معنى قوله ويعرض لها وحدة
المقدار والمحل والقابل واراد بالمقدار والزمان وبالمحل المقولة التي وقعت
الحركة فيها وبالقابل الموضوع يعني ان الوحدة الشخصية للحركة يجب الوحدة الشخصية
لهذه الامور الثلثة لا يقال ينبغي ان يكتفى بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما
وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا
نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في زمان معين
من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيف الى كيف مع اتحاد الجنس

في نيذه

غير مبدء

ايضا لا يصدق على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسمن والتسود في زمان واحد

واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في كون الحركة واحدة شخصية فان المتحرك يحرك

او يحرك بمحرك اخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية

متصلة اتصال المفتتا ولا غيرة في تلك الحركة توجب الاثنينية فيها غير ما يتوهم من

استناد بعضها الى محرك والبعض لمحرك اخر غيره ولا تجزي فيها بالفعل ولا فصل

بسبب اختلاف الاستناد الا يرى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها تعرض

لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل

وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له

اثر فان كان اثره عين اثر المتحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على

اثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثر اعني الحركتين قلنا نختار ان

الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية فان قيل ان

اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج

وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط وهي امر كلي والواقع بهذا المحرك امر

جزئي مغاير للواقع بذاك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين اقول

قد مر انفا ان الحركة بمعنى الكون في الوسط ليس امرا كليا بل هو واحد بالشخص مع انه

لم يتم الدليل على عدم وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج لما اوردنا عليه من الاعتراض

نعم يرد عليه اعتراض اخر وهو انهم ان ارادوا بالحركة الواحدة بالشخص مجموع

الحركة التي بعضها مستند الى محرك والبعض الاخر مستند الى محرك اخر كما هو الظاهر من كلامهم

فلا شك انه لا تعدد في محركها بمجموع المحركين لا كل واحد منهما ليكون المحرك متعددا

ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل واحد من المحركين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد

بالشخص بلا اشتباه فالصواب ان يبدل هذا المدعى بان محركا واحدا بالشخص مثلا اذا

حرك بالقسر مسافة بعينها من مبداء الى منتهى معينين في زمان معين لا يختلف حركته

هذه بان يلمسه زيدا وعمروا وغيرهما وذلك معلوم بالبديهة والسر في ذلك ان الاستناد

انتفوا

الى المؤثر لا مدخل له في تشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين

على معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل البدل وخص بيانه في مبحثه انه يجوز توا

ردهما على سبيل التعاقب فليراجع من اراد الاطلاع عليه واما تضاد الحر

فليس بتضاد المتحرك لانه جسم لا تضاد فيه بالذات ولو اعتبرنا التضاد با

لعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد من الماء

الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل

وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من النمو الى الذبول وبالعكس

او من وضع الى وضع اخر مضاد له وبالعكس ولا لتضاد المحرك لتماثلهما مع تضاد

المحركين كما في الحركة الصاعدة للحجر وللنار بالقوة القسرية والطبيعة المتضادتين

وتضادهما مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او

بالقسر ولا لتضاد الزمان لانه لا يتصور فيه تضاد اذ لا يتصور فيه التوارد على

موضوع واحد لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع فكل منهما يقتضي

الزمان ولا يتصور للزمان زمان ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان

ان مع اتحاد ما فيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطريق اقول هكذا ابطل

وفيه نظر لانه يجوز ان يكون لمعلول واحد علل متعددة يتحقق هذا المعلول مع كل

واحد من هذه العلل فتحقق في صورة بدون ما يدعي عدم عليته لا يدل على عدم

عليته لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة اخرى وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل تضاد

الحركات ليس لتضاد المتحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضاد

تان مع ان المتحرك واحد وكذا فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك

لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد

فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه والى هذا اشار المص بقوله

وتضاد الاولين للتضاد اي تضاد المبداء والمنتهى مقتض لتضاد الحركة وتضا

دهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن النمو الى الذبول

وبالعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بين ما
بين مبدئيهما من التضاد بعارض كون احدهما في غاية القرب من المركز والبعد
من المحيط والآخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد صرحوا بان التضاد العارض
لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق بالحركة مع
ان هذا ابعد قلنا مرادهم ان ذلك لمجرده وعلى الاطلاق لا يوجب تضاد
المعروض واما اذا كان بخصوصية بحيث يوجب صدق احد الضدين على
المعروض او على ما يتعلق فلا استبعاد وههنا قد صدق بتضاد الطرفين
حد الضدين على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة امران وجوديان
يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة واعلم ان الامام قد اعتبر
في تضاد الحركة تضاد المبداء والمنتهى من حيث وصف المبدائية والمنتهائية
وذكر ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس الوصفين دون الذاتين اذ
لو لم يعرض للنقطتين كونهما مبداء وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما اوجب
تضاد الاطراف تضاد الحركات واعترض عليه بان ثبوت هذين الوصفين
العارضين اعني وصفي المبدائية والمنتهائية لذاتيهما متاخر عن وجود الحركة
فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب
والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين
متضادتين اقول كما ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متاخر عن وجود
الحركتين فكذا التضاد هما ايضا متاخر عن وجودهما ولا استبعاد في ان
يكون احد الوصفين المتاخرين علة للآخر فان قيل فيلزم تضاد بين كل حركتين
مستقيمتين من نقطة الى اخرى من الرجوع عنها الى الاولى وهم قد صرحوا بان لا تضاد
بين الحركات المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة وانه يلزم التضاد الحركتين
المستقيمة مع المستديرة اذا كان مبداء احدهما منتهى للآخر وبالعكس بل يلزم
التضاد بين المستديرتين بالشرط المذكور اعني اذا كان مبدا احدهما
منتهى للآخر وبالعكس معا انهم قد صرحوا بان لا تضاد بين الحركة المستقيمة مع

[margin: تضاد الاطراف — والعرض والمعروض تضادا ... بالذات لا انه يوجب ... — اي المبداء والمنتهى — اي بالنسبة الى المعروض — اي عارض — اي المبداء والمنتهى — فاعل صدق]

الحركة المستديرة وكذا بين المستديرتين اقول مبنى ما ذكروا على اشتراط غاية
الخلاف بين الضدين قالوا لا يتصور نهاية الخلاف بين المستقيم والمستدير
وكذا بين المستديرتين وقد ذكرنا في مبحث الكيفيات المختصة بالكميات وجه
قولهم مع ما يرد عليه فليراجع البرهان يدل على هذا لا يتحقق التضاد في الحركات
الاينية الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز فما
سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبر في التضاد من غاية الخلاف والتباعد وهم مصرحون
بان حركة الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان قلنا تضاد الحركات
لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة حينئذ بل من حيث التوجه
اليهما فيعتبر حال الحركة ومحتا العلو والسفل هما المركز والمحيط فهما من حيث
التوجه اليهما في غاية الخلاف ونهاية التباعد واما انقسام الحركات فلا يجب
انقسام المبداء والمنتهى لا يجب انقسام الفاعل لان الحركة ليست كما بالذات
وذلك ظاهر بل يعرض لها الكمية بالعرض بسبب انطباقها على الزمان والمسافة اللتين
هما كم بالذات فيجب انقسامها بما يعرض لهما الانقسام واما المبداء والمنتهى وكذا الفاعل
اعني المحرك فلا يتصور انطباق الحركة على شيء منها وعلى فرض الانطباق ليس
شيء منها كما بالذات حتى يكون المنطبق عليه كما بالعرض فلهذا لا يعرض للحركة انقسام
بحسب انقسام احد هذه الامور الثلاثة والى هذا المعنى اشار بقوله ولا محل
للمتقابلين والفاعل في الانقسام واما المحرك فهو من حيث انه محل الحركة وانقسام
المحل موجب لانقسام الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامه لان الحركة حالة
في المحل حلول السريان كالبياض في الجسم اذا كان المكان عبارة عن البعد على ما
هو راي افلاطون ومن تبعه لكن البعض التزم تجدد المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده
فان سمي مثل هذا انقساما للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمي الذي
هو تكثر الامتداد الى ما يتهيأ له من الاجزاء العرضية بحيث يحصل اسم النصف والثلث
والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة والزمان ويعرض لها كيفية

[margin: لانه لو كون الجسم في المكان بمنزلة المكان حلول سريان في جميع اقطاره ... لا يخرج من مكان ... ذكرنا ... الجسم ... المحل ... التلخ]

يشتد فيكون الحركة سريعة وتضعف فيكون بطيئة ولا يختلف بهما الممتد
لا بد للحركة من زمان ومن امتداد في الاين والمقادير والكيفيات او الاوضاع
ولا باس بتسمية المسافة وان كان الاسم بالمادة لها في الاين فيعرض للحركة كيفية
يشتد ويسمى سرعة وتضعف ويسمى بطوا ويعبر عن السرعة بانها كيفية
يقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان الاقل او المسافة الاطول في الزمان
المساوي او الاقصر وعن البطو بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان
الاطول والمسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا يختلف ماهية الحركة
بسبب اختلاف السرعة والبطو لان السرعة والبطو يتبدلان الاشتداد والضعف ولا
شي من الفصول يقابل لها ثم كل من السرعة والبطو هل ينتهي الى حد يتحقق حركة سريعة
لا حظ لها من البطو وبطيئة لا حظ لها من السرعة ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة
الى ما هو ابطا وحظ من البطو بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد والاشبه هو الثاني لان الحركة لا يكون بدون زمان ومسافة اي امتداد في احدى المقولات
الاربع وكل منهما ينقسم لا الى نهاية وكل حركة تفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة
في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة
سريعة وقد يتمسك بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة
في اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض وحينئذ يتحقق بحسب ذلك الزمان سريعة
بلا بطو وبحسب تلك المسافة بطو بلا سرعة وهو ضعيف لان تلك السريعة بطيئة
بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة
الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان وسبب البطو الممانعة الخارجية او
الداخلية ولا تخلل السكنات والا لما احس بها انصف بالمقابل ذهب المتكلمون
الى ان سبب البطو تخلل السكنات والفلاسفة نفوا ذلك واختار المص مذهب
الفلاسفة وقال لو كان سبب البطو تخلل السكنات لما احس بالحركة المتصفة بالسرعة
المقابلة للبطو والتالي باطل بالحس بيان الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة

بين حركات الفرس الذي يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار خمسين فرسخا
الى الحركات المغمورة في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات
الفرس لكن الفلك الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت قريبا من ربع مداره
ولا شك انه ازيد من المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف
مرة فوجب ان يكون السكنات المتخللة بين حركات الفرس في ذلك الوقت
ازيد من حركاته بالف الف مرة فيلزم ان لا يكون حركات الفرس محسوسة لكونها
قليلة مغمورة بسكنات يزيد عليها بالف الف مرة وليس كذلك لانا نشاهد
حركة سريعة في الغاية ولا نرى شيئا من تلك السكنات وخالف الحكماء سبب
البطو الممانعة الخارجية او الداخلية كثقل الجسم فانه يصلح سببا لبطو الحركة
القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان الجبل ولا يصلح
ان يكون سببا لبطو الحركة الطبيعية لامتناع ان يكون الشي مقتضيا للامر
ومانعا عنه واما الخارجية فكغلظ قوام ما يتحرك فيه فانه يصلح سببا لبطو
الحركة الطبيعية ايضا كنزول الحجر في الماء كما يصلح لبطو الحركة القسرية والارادية
كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب في بطوهما نفس الارادة كما في رمي الحجر
وتحريك اليد برفق ولا اتصال لذوات الزوايا ولا انعطاف لوجود زمان
بين آني الميلين ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة الى
ان كل حركة يكون لها رجوع عن الصوب الذي كانت اليه سواء كان ذلك الرجوع
الى الصوب الاول بعينه وعبر عنها بالحركة ذات الانعطاف او الى صوب اخر وعبر
عنها بذات الزاوية لا يتصل حدوث الزاوية عند الرجوع لا يكون بل يتخللها
سكون قبل الرجوع ومحصوله ما ذكره ان كان حركة مستقيمة ينتهي البتة الى سكون وذلك
لانها لا يذهب على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان ينقطع
وهو ظ او يرجع على سمتها او ينعطف على سمت اخر وعلى التقديرين لا بد من سكون بين
حاليتي المستقيمين ومنع غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة اما المثبتون

ويكل من الفريقين في اثباته طريقة فقال الحكماء الوصول الى المنتهى آنى لان الحد الذي هو منتهى

المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن تمامه حدا فالوصول اليه

آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتأدي الوصول به شيئا فشيئا ثم ان للوصول

علة هي الميل فوجب ان يكون هذه العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجبة يجب

وجودها حال وجود المعلول ثم ان للاوصول ليه آنى ضرورة ان زوال الوصول الذي

لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا فالميل الذي هو علة

اللاوصول يكون آنيا وان ميل اللاوصول غير ان ميل الوصول لامتناع اجتماع

الميلين المتضادين فبين الآنين زمان لاستحالة تتالي الآنات وذلك الزمان

لا حركة فيه والا فذلك المنتهى او غيره وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان سكون والجواب

ان الميل الذي هو علة الحركة كالا انه علة الوصول الآني كذلك هو علة الزوال عن ذلك

الحد فليس ههنا ميلان متغايران ولو سلم فلا نسلم ان الميل الآني هو العلة للوصول

الى المنتهى موجود في آن الوصول لم لا يجوز ان يكون علة معدة له كالحركة فلا يجب بقائه

مع المعلول مثلها ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي هو علة اللاوصول آني لم لا يجوز ان

يكون زمانيا كالحركة اقول يمكن تقرير الحجة على وجه يندفع عنه الاجوبة المذكورة

وهو ان يقال الوصول آني وكذا اللاوصول كما بينا ان فبين الآنين زمان

سكون لما ذكرنا انفا والجواب النقض بانه على هذا يلزم تخلل السكنات في حركة

مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام المنضودة بل يلزم تخلل السكنات في الحركات

المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى كل من الحدود الشيء في المسافة والزوال

عنها مع انه لا سكون في الفلكيات والحل انا لا نسلم ان اللاوصول آني قوله ضرورة

(اي النقض التفصيلي بعد ايراده النقض الاجمالي شرح ن)

ان زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما

زمانيا قلنا ممنوع فان الانطباق والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول وامثالها

لما انها لا تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوالها كل منها زماني اذ لا تحصل الا

بعد الحركة فان احد الجسمين اذا تحرك ومال الى الانطباق على الجسم الآخر فلا شك

انهما ينطبقان عند انقطاع الحركة ولا يزول هذا الانطباق الا بعد ان يتحرك احدهما

والحركة مما لا يحصل الا بالزمان وهكذا الحال في جميع ما ذكرناه وقال الجبائي لا نسلم

ان الاعتماد المجتلب في الحجر المتحرك قسرا يغلب الاعتماد اللازم فيصعد لا تستحق الجلب

الحجر ويضعف بمصاكات الهواء المخروق شيئا فشيئا في الضعف الى ان يغلب اللازم

المجتلب فينزل الحجر ولا شك ان غلبة على المجتلب انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا

ينقلب المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون

والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد

المجتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب انه لو سلم لزوم

التعادل فليكن في آن الوصول ولا زمان بين آن الوصول والرجوع ليكون الجسم

فيه ساكنا على ما هو المدعى على انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة من الحيوانات

واما المتكلمون فتخلل السكون بين المستقيمين فكل من الفريقين ليذهب الى ان قال

فقال الحكماء ان صح وجوب السكون بينهما فاذا فرض ان صعد الخردلة وهبط

الجبل بلا وقفة في الجو بحيث تماس سطحها سطحه فلا شك انه تنزل الخردلة راجعة و

حينئذ وجب وقوف الخردلة لتوسط السكون بين حركتي الصاعدة والهابطة وذلك

يوجب وقوف الجبل ايضا لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم ضروري

البطلان لان كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة وايضا الحركة

لا تصادم الجبل ولا تماسه في الصورة المفروضة بل يرجع بريحه فاذا وصل اليها

ريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك فرض محال ويجوز استلزام

المحال الذي هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا يوجبه الا اعتماد

اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة لا السكون ولا يوجبه الاعتماد المجتلب فانه يقتضي

الحركة الصاعدة لا السكون ولا مواد للحركة والسكون الا الاعتماد والجواب

الانعقاد الاعتمادين يوجب السكون والسكون حفظ النسبة فهو يقابل الحركتين

وفي غير الاين حفظ النوع السكون تقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع اما في

وقد يكون بالفرض اى الحركة التى لا تحصل فى الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن
يلزم من حركة ذلك المقارن عدم مسامتته مع الامور الخارجية والمتحرك بالعرض
قد يكون ما بالذات كساكن السفينة وقد لا يكون فا
بلاله كالعرض الحال فى الجسم وقد يكون بسيطة كحركة الحجر النازل لطبعه وقد يكون
مركبة لحركة ساكن السفينة ولحركة بالذات وبالعرض ثم قيل الحركة المركبة لا تتصور الا
فى المتحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك بالذات الى جهتين مختلفين
اقول الدعوى ودليلها كلاهما باطلان اما الدعوى فلان الحركة المركبة قد
تتصور فى المتحرك بالقسر كما فى الحجر المرمى الى سمت غير سمت مركز العالم فانه متحرك حركة
مركبة من القسر والطبيعة فيميل الى سمت غير الذى رمى اليه بل سمت اميل الى مركز العالم
وفى المتحرك بالارادة كالطائر اذا رمى الى سمت اخر فانه يحدث منهما حركة مركبة
من السمتين اعنى سمتا رمى اليه وسمتا يطير هو اليه واما الدليل فلان امتناع حركة
الجسم الواحد الى جهتين مختلفين حركة ذاتية ممنوع والسند الامثلة المذكورة ولا
تعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضى الدور اختلف المتكلمين فى ان الحصول فى الحيز الذى
هو جنس للانواع الاربعة هل هو معلل بمعنى غير الاجتماع دائم لا فذهب ابو هاشم
واتباعه الى انه يوجد معنى اخر يعلل به الحركة والسكون وذهب ابو الحسن وباقى المتكلمين
الى انتفاء ذلك المعنى وتوهم طائفة ان المعنى المذكور هو الكاينة فاشار المص الى ابطال
هذا التوهم بقوله ولا يعلل الجنس اى الحصول فى الحيز ولا انواعه اى الحركة والسكون
بما يقتضى الدور وهو الكاينة وذلك لان الكاينة عندهم يعلل بالكون الذى هو حصول
الجوهر فى الحيز فلو علل الحصول فى الحيز وانواعه بها لزم الدور الخامس متى وهو
النسبة الى الزمان وطرفه اى الخامس من المقولات التسع متى وهو نسبة الشئ الى
الزمان وهو كونه فيه او فى طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع فى الطرف الزمان ولا
يقع فى الزمان فيقال عنده بمتى غير المتى كالابن حقيقى وهو كون الشئ فى زمان لا يفضل
عنه ككون الكسوف فى ساعة معينة وغير حقيقى وهو بخلافه ككون الكسوف فى يوم
او شهر كذا كالان الحقيقى من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشيا بالكون

فى زمان معين بخلاف الاين وهو ظ ولما كان متى نسبة الشئ الى الزمان اشار الى
ماهية الزمان فقال الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان لها
باعتبار اخر قال الشيخ فى الشفاء الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم ومتاخر
المتقدم منها ما يكون فى المتقدم من المسافة والمتاخر منها ما يكون فى المتاخر من المسافة
لكن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتاخر منها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة
معا فيكون التقدم والتاخر فى الحركة خاصة يلحقها من جهة انها الحركة ليس من جهة
انها المسافة فللحركة مقدار بسببه ينقسم الى المتقدم والمتاخر فان هذا المقدار قوله
العارضان لها باعتبار اخر معناه ان هذا التقدم والتاخر العارضين لاجزاء الزمان
ليس باعتبار الزمان على ما ذهب اليه الحكما بل باعتبار اخر غيره على ما ذهب اليه المتكلمين
واختاره المص على ما مر فى بحث القوم وانما تعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض
لمعروضاتها اى مقولة متى اما يعرض بالذات للمتغيرات كالحركة وما ينتهى من الحمد
وتعرض لمعروض المتغيرات كالاجسام بالعرض فان ما لا تغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار
صفات متغيرة كالاجسام فانها بواسطة عروض التغيرات لما يعرض لها متى ولا
يفتقر وجود معروضها وعدمه اليه اى لا يفتقر وجود معروض المتغيرات ولا عدمه
الى الزمان لان معروض المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم المعروض على عارضه
والمتغيرات متقدمة على الزمان لان الشئ متقدم على مقداره القائم به فيكون معروض
المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم متقدم فلو افتقر وجوده او عدمه
اليه لزم الدور والطرف يعنى الان المعروض كالنقطة تعرض كان النقطة ليست جزء
من الخط كذلك الان ليس جزء من الزمان وذلك لانه حد مشترك بين الماضى والمستقبل
من الزمان والحد والمشترك بين الكميات المتصلة ليس جزءها والا لما امكن تقسيمها
الى ما اريد تقسيمها اليه لان التنصيف يكون تثليثا والتثليث تخميسا وعلى هذا وعدمه
فى الزمان جواب معارضة تقريرها ان الان جزء من الزمان لان عدم الان اما تدريجى
او دفعى والاول باطل والا لكان الان زمانيا لا انا اذا التعدد شيئا فشيئا فيكون

له امتداد قطعا فيكون زمانيا اى منقسما بل يكون زمانا لا آنا والآن لا يقتضى ان يكون
اى عدمه متصلا بآن وجوده اذ لو لم يتصل به لكان الآن الاول في الزمان الذى
بينهما اما موجودا او لا معدوما وهو تحكم ونتالي الآنات يستلزم تركب الزمان منها،
وتقرير الجواب ان هناك قسما ثالثا بيانه ان الحصول التدريجي حصول الزهرة اتصالية لم
ينطبق على الزمان كالحركة التى لا يتصور حصولها في الآن اصلا وغير التدريجي اما ان يكون
حصولا في طرف الزمان اعنى الآن لا في الزمان لكون المتحرك في حد معين من حدود
المسافة فيما بين المبداء والمنتهى فانه يوجد في آن ولا يوجد في زمان قطعا او حصولا في
الآن والزمان معا كالوصول الى المنتهى فانه يوجد في آن فيبقى زمانا وكلا هذين الحصو
الذي وقع الآن احدهما يستمر في زمان بعد ذلك الآن دون الاخر واما ان يكون حصولا
في الزمان لا بنحو الانطباق عليه بل على وجه يوجد في كل ان يفرض في ذلك الزمان مثل
كون الشئ متحركا فان هذا لا يصدق على الشئ في طرف الزمان لان الحركة نهاية بل يصدق
ذلك على الجسم في كل ان يفرض من اجزاء زمان حركته هذا القسم واسطة بين التدريجي
الذي هو القسم الاول وبين الدفعي الذي هو بينا ول الوجهين المذكورين
فظهر ان الحصول في الزمان لا ينحصر في التدريجي فعدم الآن في الزمان الذى يوجد
لا ينحو الانطباق فيستلزم انقسام الآن وكونه زمانيا بل ينبغى ان لا يوجد في ذلك
الزمان آن الا ويكون فيه فلا ان طرف لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك الزمان ولا
محذور فيه قبل الكلام في حدوث الآن وهو آتى وفوق افوق كما هو عر الزمان والآن
يوجد في احدهما آتى هما فلا يكون الا ان يوجدا فيه والا لزم التسلسل لان الزمان لو كان
موجودا في الزمان لكان ذلك الزمان ايضا موجودا في زمان اخر وهكذا حتى يتسلسل
وكذا الآن لو كان موجودا في الآن لكان ذلك الآن ايضا موجودا في آن اخر ويلزم
التسلسل واذا اتضح هذا فلا نسلم ان وجود الآن في آن حتى يتصل آن عدمه بآن وجوده
ولو سلم فلا نسلم ان عدم الآن آنى و ان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد
قطعا قلنا انعدام الآن شيئا فشيئا انما يقتضى ان يكون لانعدامه امتداد وهمى

في الوضع

لا لوجوده والنزاع فيه والسند امر انقا وحدوث العالم يستلزم حدوثه
يعنى اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى الله تعالى حادث يلزم منه ان الزمان حادث لان الزمان
من جملة العالم السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين اى الوضع هيئة يعرض
للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه بعضها الى بعض ونسبة تقع بين اجزائه واشياء
غير ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب نسبة فيما بين اجزائه
وبحسب كون راسه من فوق ورجلة من تحت ولهذا يصير الانعكاس وضعا اخر وفيه نظر
فان القيام والانعكاس وجوديان تعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف
وحده وضعف لان الشئ قد يكون اشد انتصابا او انحناء من غيره والوضع قد يطلق على
معنى اخر وهو كون الشئ بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع
دون الوحدة السابع الملك وهو نسبة التملك اى الملك ويسمى الجدة ايضا وهى نسبة
اى هيئة تحصل بسبب نسبة الى ملاصق محيط به احاطة ما ينتقل بانتقاله فلم يرد بالنسبة معناه
المصدرى بل ما يترتب عليه من الهيئة ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة
الانسان الى قميصه الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل ثبوتهما وهنا والا يلزم التسلسل
يعنى ان الثامن من المقولات التسع هو ان يفعل تاثير الشئ في غيره على اتصال غير قار كالحال
الذى للمسخن ما دام يسخن والتاسع ان ينفعل وهو تاثر الشئ عن غيره كذلك كالحال التى للمتسخن
ما دام يتسخن وذهب الامام وجمع المحققين منهم المص الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو
في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لا فتقر كل منهما الى مؤثر ويتحقق هناك تاثير وتاثر
اخران ويلزم التسلسل والجواب ان ذلك انما يلزم ان لو كان كل تاثير وايجاد حتى الابداع
الذى يتعدى الى الزمان من مقولة ان يفعل وكل تاثر وحصول حتى الدفعى من مقولة ان ينفعل
وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال
الفاعل هو ان يفعل قال الشيخ انما او شرطنا ان يفعل وان ينفعل على الانفعال والفعل
لانهما قد يقالان على الحاصل بعد انقطاع الحركة وانما المقولة ما كان توجها الى غاية من
وضع او كيف او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك فلفظا ان يفعل وان ينفعل

مخصوص بذلك المقصد الثالث في اثبات القادر وصفاته وآثاره وفيه فصول

الفصل الاول في وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة
الدور والتسلسل استدل على وجود الواجب بانه لا شك في وجود فان كان واجبا ثبت
المطلوب وان كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة وننقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او
التسلسل او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب الفصل الثاني في صفاته وجود العالم بعد عدمه
ينفي الايجاب ذهب المليون قاطبة الى ان تاثير الواجب في العالم بالقدرة والاختيار على
معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تاثيره فيه بالايجاب
واحتج على انه قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينفي كون تاثيره فيه بالايجاب
والا لقلنا بما بينا سالفا ان العالم حادث فانتفى الظاهر بيان المنافات ان تاثيره
في وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث
لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث
آخر ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال على زعم المصنف و
المتكلمين على ما مر في مبحث ابطال التسلسل والواسطة غير معقولة اشار الى جواب اعتراض
على الدليل المذكور توجيهه ان يقال ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم
هو القادر ولا يقتضي ان يكون واجب الوجود هو القادر فلم لا يجوز ان يكون الواجب
لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما قادرا وذلك القادر هو الذي اوجد
العالم بالقدرة وتقرير الجواب ان يقال هذا القادر يكون واسطة بين الواجب
والعالم والواسطة غير معقولة لان المراد من العالم جميع ما سوى الواجب اقول لم يثبت
فيما سبق جميع ما سوى الله تعالى حادث بل انما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولما
لم يثبت عند المصنف وجود المجردات اطلق القول بحدوث العالم لكن لما لم يثبت عنده
وجود المجردات لم يثبت عنده عدمها ايضا كما مر في صدر الفصل الرابع في الجواهر المجردة
اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه فاذن وجوده محتمل فللمعترض ان يقول
لم لا يجوز ان يوجد الواجب بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني قديما

قادرا يكون هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار ولما انتهى بدليل
قدرة الباري تعالى اراد ان يشير الى الاجوبة عن اوهام المخالفين تقرير الدليل الاول ان
القدرة على الشيء بمعنى صحة الفعل والترك تنافي الوجوب لانها تقتضي امكان صدور الاثر
عن المؤثر لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع لانه لا يخلو عن احدهما لان
المؤثر ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر
التام وان لم يستجمع امتنع وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن عروض الوجوب
والامكان للاثر باعتبارين اي امكان صدور الاثر باعتبار القدرة وحدها
اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها ووجوبه باعتبار انضمام الارادة اليها
وهذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي بل يحققه فان القادر هو الذي يصح
منه ان يفعل بان يريد الفعل ويجب الفعل وان يترك بان يريد الترك او لا يريد
الفعل ويجب الترك نقول ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر ان اراد وجب
صدور الاثر بالنظر الى اجتماع الشرائط اعني انضمام الارادة الى القدرة قلنا مسلم
لكن لا يضرنا فانا ندعي امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن
ارادته وان اراد وجب صدور الاثر لا بالنظر الى ذات القادر فلكنا ملم وتقرير
الدليل الثاني ان القدرة على الاثر بمعنى التمكن على فعله وتركه اما حال وجود الاثر
وحينئذ يجب وجوده فلا يتمكن من الترك واما حال عدمه فيجب عدمه فلا يتمكن من الفعل
وتقرير الجواب ما اشار بقوله ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال يعني
نختار انها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال فلا ينافيه العدم في الحال
بل يجتمع معه تقرير الدليل الثالث ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على عدمه
لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي ازلي فلا
شيء من الازلي باثر للقادر وايضا العدم نفي محض لا يصلح ان يكون متعلقا للقدرة والارادة
لان معناه التاثير وحيث لا اثر فلا تاثير وتقرير الجواب ما اشار بقوله وانتفاء الفعل
ليس بفعل الضد يعني ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل ليس بفعل
للعدم وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة يعني ان عموم علة القدرة يستلزم عموم صفة

القدرة اي قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات لان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات فالقدرة عامة في جميعها اما ان علة المقدورية عامة في جميعها فلان علتها الامكان وهو وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا لله تعالى اورد لا نم ان الامكان علة المقدورية بل انما هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب او قادر ولو سلم فلا نم ان كل ما هو مقدور هو مقدور له لم لا يجوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين فان المعتزلة القائلين بان افعال العباد مقدورة لهم يخصصون خلق الاجسام بقدرة البارى تعالى والمشهور في الاستدلال على عموم القدرة ان المقتضى للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح المقدورية هو الامكان فان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبتت قدرته على بعضها ثبتت على كلها وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بالمقدورية دون بعض كما يقول الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان يستعد المادة لحدوث ممكن دون اخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء والمخالفون في هذا الاصل وهو اعظم الاصول الاسلامية فرق اعظمها الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا وشريرا فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكونه الها محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى اخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا اللهم الا ان يراد بالخير من تغلب خيره على شره وبالشرير من تغلب شره على خيره كما ينبئ عنه ظاهر اللفظ فلا

يجمعهما حينئذ في واحد لكنه غير لازم مما ذكروا والاحياء في تجدد واسناد كل شيء اليه دلائل العلم والاخير عام اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان افرد المص احدهما من استدلال الحكماء ايضا واورد المص كليهما اما الاستدلال المتكلمين فالاول ما اورده المص وهو انه تعالى فاعل لفعل محكم متقن وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان من رأى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلانه تعالى خالق للافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحيرت فيه العقول والافهام ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الاثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فان قيل ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه ففي ان هذه الاثار مترتبة ترتيبا لا خلل فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اوفق منه واصلح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والافات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فحصل اثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك فان تبريد الماء وتسخين النار منتظم قلنا المراد اشتمال الافعال والاثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فيه ما هو الكمل والعلم بان مثل ذلك لا يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز فان قيل قد يصدر عن الحيوانات العجم افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كالنحل وكثير من الوحوش

والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولي
العلم قلت لو سلم ان موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيما
من العلم قدر ما يتأتى الى ذلك بان يجعلها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها حين ذلك
الفعل واما الذي لم يورده المص فهو انه تعالى قادر اي فاعل بالقصد والاختيار لما
لا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود وقد يتمسك بكونه عالما بالادلة السمعية من
الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب
يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا
ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون
المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة ثم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما مر به
الامام واما دليل الحكماء فالاول منهما ان الباري تعالى مجرد وكل مجرد عاقل وقد مر الكلام
فيه مستقصى والثاني انه تعالى عالم بذاته واذا علم ذاته علم ما عداه جميعا اما الاول
فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهو حاصل في شانه لان ذاته
غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدأ الجميع ما سواه اما بواسطة
او بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ويرد عليه اما الاول فان العلم عبارة
عما ذكرتم ولو سلم فلم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون
الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حا
ضرة عندها غير غائبة عنها واما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فقد مر الكلام
فيه مستقصى والوجه الاخير اعني ثالث وجهي الحكماء على ما يدل على انه تعالى عالم بجميع الموجودات
بخلاف الوجه الاول والثاني فانهما يدلان على انه تعالى عالم ولا يدلان على عموم علمه
بالنسبة الى جميع الموجودات ولما اثبت انه عالم اشار الى الجواب عن ادلة المخالفين
وهم فرق منهم من قال انه تعالى لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين
شيئين متغايرين هما طرفاها بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه محال اذ لا تغاير هناك
والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم

ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا بد ان يكونا
متغايرين
بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى منها بين المذكورين اعترضت
بالعرض فيما بينهما سلمنا كون العلم نسبة مختصة بين العالم والمعلوم لكن التغاير
الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة والى هذا اشار بقوله والتغاير اعتباري
يعني ان ذات الباري تعالى باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار
صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفي لتحقق النسبة ومنهم
من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته لان العلم صورة مساوية
للمعلوم مرتسمة في العالم ولا خفاء في ان صور الاشياء المختلفة مختلفة
فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الاحدية من كل وجه
والجواب انا قد ذكرنا فيما سبق ان علمه تعالى بالاشياء ليس بارتسام صور الاشياء
فيه بل بحضور الاشياء انفسها عنده وكذلك علمنا بذواتنا وبالامور
القائمة بها ويسمى ذلك علما حضوريا وقد ذكرنا ايضا انه اقوى من العلم
بارتسام صور الاشياء ضرورة ان انكشاف الشيء على الغير لاجل حضوره
بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده والى هذا
المعنى اشار بقوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده
وقوله لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا معناه
ما ذكره بعض المحققين ان حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك
بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان
والوجوب اشد من الامكان ومنهم من قال انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة
والمتشكلة اما المتغيرة فلانه اذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم
خرج عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك
العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى والثاني يوجب

الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه عنه تعالى والجواب منع لزوم التغير فيه تعالى بل التغير
انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة محضة او صفة حقيقية
ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس الامر العلم وعلى الثاني يتغير اضافة
فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري
وهو جائز والى هذا اشار بقوله وتغير الاضافات ممكن وقال بعض
الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا اي واقعا في زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة
بازمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص لما حدث منها في ذلك الزمان
كان واقعا في الحال وما حدث قبله او بعده كان واقعا في الماضي والمستقبل
واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون فيه حال وماض ومستقبل
فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه اذ الحال
معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان قبل زمان حكمي هذا والمستقبل
زمان هو بعد زمان حكمي هذا فمن كان علمه ازليا غير مختص
بجزء معين من اجزاء الزمان لا يتصور في حقه زمان حاضر وماض ولا مستقبل فالله سبحانه
عالم عنده لا يمين الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث
ان بعضها واقع في الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها
علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه
انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس منها بالقياس
اليه تعالى قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية
زمانيا لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالماضي والاستقبال والحضور بل كان
نسبته الى جميع الازمنة على سواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة
لكل في وقته وليس في علمه تعالى كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها
فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول
الزمان فيها بحسب اوصافها الثلاثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه تعالى ومثل هذا العلم

بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه و

يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء هذا معنى
قوله فانه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه تعالى محيط بطبائع
الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا
اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه واما الجزئيات
المتشكلة فلانه انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان الادراك حصول الصورة
واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها
ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها والا يلزم ان يكون تلك الحوادث
ممكنة وواجبة معا والتالي باطل للتنافي بين الوجوب والامكان بيان اللزوم انها ممكنة
لكونها حادثة وواجبة ايضا والا لامكن ان لا يوجد فينقلب علمه تعالى جهلا وهو
محال والجواب ما مر من ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له ومفيدا لوجوبه
ولئن سلم فنقول انها ممكنة لذاتها واجبة بغيرها وهو تعلق علم البارى تعالى بوجودها
ولا تنافي بين الامكان بالذات والوجوب بالغير والى هذا اشار بقوله ولا ينافي
عروض الوجوب والامكان باعتبارين وكل قادر عالم حي بالضرورة فاتفق
جمهور العقلاء على انه تعالى حي واختلفوا في معنى الحياة فقال جمهور المتكلمين انها صفة
توجب صحة العلم والقدرة وقال الحكماء وابو الحسين البصري من معتزلة انها كونه
بحيث يصح ان يعلم ويقدر ولها معنى آخر وقد مر في مبحث الكيفيات النفسانية وتخصيص
بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته وليست زائدة على الداعي
والا لزم التسلسل او تعدد القدماء يعني ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون
البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا
بد ان يكون بصفة شانها التخصيص وهي الارادة لامتناع التخصيص بلا مخصص
وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة
فذهب الاشاعرة الى انها مغايرة للعلم والقدرة وسائر الصفات وذهب الحكماء وجماعة
من رؤساء المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي

وجود الجواز زمنا لا اهانيه العلم بالنفع ويسمى الداعي واستدل المصنف على ان
الارادة ليست امرا آخر سوى الداعي بان هذا الامر ان كان امرا آخر سوى الداعي
لزم التسلسل او تعدد القدماء بان هذا الامر ان كان قديما لزم تعدد القدماء و
ان كان حادثا فاحتاج الى تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى ارادة اخرى ولزم
التسلسل اقول لزوم التسلسل وتعدد القدماء لازم على اي حال اذا كانت الارادة
زائدة على الذات ولزوم التسلسل سواء كانت نفس الداعي او امرا آخر زائدا عليه
وذلك ظاهر والنقل دل على اتصافه بالادراك والعقل على استحالة الآلات
يعني ان السمع دل على كونه تعالى سميعا بصيرا وهو مما علم بالضرورة من ملة
نبينا محمد صلى الله عليه وسلم والقرآن مملو به بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله وانه الاجماع
منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية
وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما
يصح له من الكمالات ثبت له بالفعل لان الخلو عن صفة الكمال في حق من يصح
اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال وهذه الحجة لا يتم ما لم يبين ان الحيوة
في الغائب تقتضي صحة السمع والبصر وغايته متشبثة في ذلك بما ذكره الامام الرازي
طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا ما رعينا
يتصف به ان لم تقم به آفة ثم اذا اسبرنا صفاته التي لم نجد ما يصحح قبوله للسمع والبصر
سوى كونه حيا ولزم القضاء بثبوت ذلك في حق الباري تعالى ولا يتم لانه لا سبيل الى
بيان استحالة النقص والآفة على الله تعالى سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية
ولا خفاء في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى سميعا
بصيرا فليعول على الاجماع في هذه المسألة بل يعول على الادلة السمعية
القطعية في هذه المسألة ابتداء لان الظواهر الدالة على السمع والبصر
اقوى من الظواهر الدالة على حقية الاجماع اذ يتجه على هذه اعتراضات كثيرة حتى
جرا الى دفعها وان اثبتنا حجية الاجماع بالعلم الضروري من الدين فذلك

العلم الضروري ثابت في المسألة التي نحن فيها سواء بسواء وذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري الى ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر وذهب
سائر المتكلمين الى انهما صفتان زائدتان على العلم ولما دلت القواطع العقلية على
انه تعالى منزه عن الآلات فان كان السمع والبصر علمين بتعلقهما على ما ذهب اليه الشيخ
فلا اشكال وان كانا صفتين زائدتين عليه كما هو رأي الجمهور نقول الاحتياج لنا
الى الآلة بسبب عجزنا وقصورنا وذات الباري تعالى لبرائته عن النقص يحصل بلا آلة ما لا
يحصل لنا الا بها واحتج النافي للسمع والبصر عنه تعالى بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة
عن المسموع والمبصر او مشروطان به كسائر الاحساسات وانه محال في حقه تعالى والجواب
منع المقدمة الاولى اذ لا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس ذلك
التأثر او مشروطين به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلا نسلم انه في الغائب كذلك
فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه ولا بصره نفس
التأثر ولا مشروطا به الثاني انه لو ثبت السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه
خارج عن المعقول والجواب ان كلا منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة كالعلم
والقدرة وعمومية قدرته تعالى على ثبوت الكلام تواتر عن الانبياء عليهم
السلام انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار
الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور ولا خلاف لارباب الملل والمذاهب
في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه ولما
كان ههنا قياسان متعارضان احدهما ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له
فهو قديم فكلامه تعالى قديم و[illegible] كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة
في الوجود وكل ما هو كذلك [illegible] فكلامه تعالى [illegible] فاضطر الى
القدح في احد القياسين ومنع [illegible] منهم الى منع حقية احد
النقيضين فالحنابلة قالوا كلامه تعالى [illegible] من حروف يقوم بذات الله تعالى
وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا

عن مصحف نحو لا صحة للقياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني والكرامية وافقوا
اي كما هو كذلك لكنه حادث
الحنابلة في ان كلامه تعالى حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة
بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس
الاول والمعتزلة قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه الفريقان المذكوران لكنها ليست قائمة
بذاته تعالى بل خلقها الله تعالى في غيره كجبرئيل او النبي ومعنى كونه تعالى متكلما انه خلق الكلام في بعض
الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا صححوا القياس لكنهم قدحوا في صغرى القياس
الاول والاشاعرة قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى يسمى
الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم فهم صححوا القياس
الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني والمعتزلة تمسكوا بوجوه الاول انه علم بالضرورة
من دين النبي عليه السلام حتى العوام والصبيان ان القران هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف
المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف
الثاني ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القران انما يصدق على هذا المؤلف الحادث
لا المعنى القديم وتلك الخواص كونه ذكرا في قوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله تعالى انه لذكر لك
ولقومك عربيا بقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا منزلا على النبي بشهادة النص تلك
الاية وامثالها واجماع الامة مقروا بالالسن للاجماع مسموعا بالاذان للاجماع ولقوله تعالى ولقوله تعالى
اي كونه مقروا
حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف ... المكتوب في المصحف هو الصور
والاشكال لا اللفظ والمعنى ... وفي هجائه نعم المثبت
في المصحف هو ال... ال الصور والاشكال

له

انظر ...

التكوين

شيئا قلنا له ... معبار

لكونه جزءا له وجوابه ... بطريق الاشتراك

الثاني ح

علي

امر

على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء
واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث واطلاق هذين
اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى
لكان هذا الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا اخر به تعالى وهو انه اخترعه بان اوجده اولا
الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قران مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك بقوله
وانه لقول رسول كريم ثم اختلفوا فقيل هذا اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان
اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأه كل احد سواه بلسانه يكون لا عينه ولا مثله وقيل انه اسم له لا
من حيث تعين المحل فيكون واحدا بنوعه ويكون ما يقرأه القاري اي فاركان نقلا منه
وهكذا الحكم في كل شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف
المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى
اي فلم لم يزد واحد منا بانه يسمع كلام الله تعالى ه
الازلي واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله
قلنا فيه وجوه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام رحمه الله تعالى انه سمع كلامه
الازلي بلا صوت وحرف كما يرى في الاخرة ذاته تعالى بلا كم وكيف وهذا على مذهب
يجوز
من قرر تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت
والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات
على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على
ما هو شأن سماعنا وحاصله انه اكرم موسى فافهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب
لاحد والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني
وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما
اي على تقدير المذهبين الذين احدهما قالوا بان كلام الله تعالى ...
للمعنى الكلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه وبالجملة فما يقال ان المكتوب في
كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه
حكاية عن كلام الله تعالى ومماثل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة
الشخصية وما يقال ان كلام الله تعالى ليس قائما بلساننا وقلبنا ولا حالا في مصحف او لوح فيراد به

بلسانه ١٢

تخليقه

اي فافهم

بيان ...

وهذا الجواب مشهور من الجمهور وكلام بعضهم مشعر بان معناه ان المعدوم مأمور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمأمور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا لخاص الامر لو كان ازليا لكان ابديا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيبقى التكليف على الطور باقيا في دار الجزاء وهو باطل اجماعا السادس ان كلام لو كان ازليا لاستمر ازلا وابدا لما ذكرنا آنفا فلم يختص بكلمة موسى عليه السلام بالطور وهو باطل اجماعا وجوابهما ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاتهما بالاختصاص والانعدام حادثة بارادة الله تعالى واختياره فيتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته ويتعلق الكلام بموسى عليه السلام في الطور وهذا يخرج الجواب عن وجه آخر وهو ان القديم يستوي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون المأمور منهيا وبالعكس وان اللازم باطل قطعا وهذا الوجه منهم الزامي على الاشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح العقليين لمنعوا صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس واختار المصنف مذهب المعتزلة واستدل على انه تعالى متكلم بان قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات وخلق الحروف والاصوات الدالة على المعاني ممكن فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف والاصوات الدالة على المعاني ولا شك ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه نقص واتصافه بضده الكمال وهو على الله تعالى محال وان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرة على الكلام كما في السكوت فلا شك في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر للقطع بان من اوجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما راى اهل الحق وحينئذ فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان

الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية ومعنى ان القرآن مجعول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظي رعاية للتأدب واحترازا عن ذهاب الوهم الى نفي الحقيقي الازلي على ان الاطلاق اسم المدلول على الدال وكذا اجراء صفات الدال على المدلول شائع ذائع مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي والثالث انه كلامه لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كثير في كلامه تعالى مثل انا ارسلنا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازل فيتعين الكذب وهو محال على الله تعالى لما سيأتي والجواب ان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظي عسير جدا وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع ان كلامه يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مأمور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس واجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان بان كلامه تعالى في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر وغير ذلك وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع غير معقول وايضا التغير على القديم محال قلنا المراد هو انه امر واحد يعرض له التنويع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير هو في نفسه وقد يجاب بان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده فبان يكون طلبا للفعل ممن سيكون كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق بانه سيولد وكان خطاب النبي باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيمة استغناء عن خطابات باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب الحاضرين قصدا والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء لكان شيئا

الحروف الثاني كل كلمة مسبوق بالاخر مشروط بانقضائه فيكون له اول فلا يكون قديما
والحرف الاخر ايضا لما كان له انقضاء لا يكون قديما لامتناع طريان العدم على القديم
فالمجموع المركب منهما ايضا لا يكون قديما والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تع
فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي يسمى بالكلام
النفسي فان من اورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد
في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ التي يسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده
في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والا
صطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي
يسميه كلام النفس وحديثها وانكره المص وقال وانتفاؤه اي كلام النفس
غير معقول وقد شرحنا في مبحث السمع [illegible] الاملاء عليه ولصاحب
المواقف كلام في تحقيق كلام الله تع محصله ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول
اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي
فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات
فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة
على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة
فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين
ضرورة كونه كلام الله تع حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي
وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن
في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون
الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تع وهو
مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة
والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه
ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة

الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا
بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخروا اصحابنا
الا انه بعد التامل يعرف حقيقته وقال بعض الفضلاء هذا المحمل لكلام الشيخ
مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى نهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب
الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة اقول المفاسد التي ذكرها انما
يلزم على ما فهم الاصحاب من كلام الشيخ هي التي ذكرناها في الوجهين الاول والثاني
من وجوه المعتزلة والجواب انه ما ذكرناه فليتذكر ومن انكر كلامية ما بين
دفتي المصحف انما يكفر لو اعتقد انه ليس بكلام الله تع بمعنى انه من مخترعات البشر
اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تع بمعنى انه ليس صفة قائمة بذاته تع بل هو دال على ما هو
صفة حقيقة وهو من مبدعات الله تع ومخترعاته اوجده في لسان الملك او في
لسان النبي ص واوجد نقوشا دالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو
مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه كفرا وما ذكره من ان ترتب الحروف
انما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ فذلك
امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة يكون اجزاؤها مجتمعة في
الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض وانتفاء القبح يدل على صدقه اتفق
المسلمون على ان الكذب في كلامه تع محال اما المعتزلة فلوجهين اشار المص الى اولهما
وهو ان الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات لان
الكلام عندهم كما ذكرنا انفا عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة
منها قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل
بحسن الافعال وقبحها والثاني انه ينافي مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع
الكذب في كلام الله تع ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر
ما اخبر به من احوال الاخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى والاصلح
واجب عليه تع عندهم فلا يجوز اخلاله واما الاشاعرة فلوجوه اولها انه نقص والنقص

على الله تعالى مح اجماعا وايضا فيلزم ان نكون نحن اكمل منه تعالى في بعض الاوقات
اعني وقت صدقنا وكذبه تعالى وينزل هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي
الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل
على صدقه تعالى في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دالا على مقصوده لانه
على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله تعالى ولا فرق بين النقص في العقل وبين القبح
العقلي فيرد وهم لا يقولون به اللهم الا ان يقصدوا بذلك الزام المعتزلة من ان
الالهم بيان صدقه تعالى في الكلام اللفظي اقول مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى
دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام اللفظي ومعناه
كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفسي ولزم النقص في صفته تعالى
الثالث انه تعالى لو اتصف بالكذب لكان كذبه تعالى قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى
فيلزم ان يمتنع عليه تعالى الصدق المقابل لذلك الكذب والا لجاز زوال ذلك
الكذب وهو مح فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق
عليه تعالى بط فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه اقول
لو تم هذا الدليل لدل على امتناع صدقه ايضا بان يقال انه تعالى لو اتصف بالصدق
لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل لذلك الصدق لكنا نعلم بالضرورة
ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه فان قيل الاخبار عن الشيء لا
على ما هو عليه نقص كان رجوعا الى الوجه الاول قيل هذا الوجه انما يدل
على كون الكلام النفسي صادقا دون الكلام اللفظي اقول لا يمكن الجواب بمثل
ما ذكر في الوجه الاول بان يقال كذب الكلام اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي
كما ذكرنا انفا اقول لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا من الوجه الاول بان يقال كذب
الكلام اللفظي راجع الى كذب الكلام اللفظي النفسي كما ذكرنا انفا وكذب
الكلام النفسي قديم فكذب اللفظي ايضا قديم فيلزم ما ذكرنا من المحذور لانهم
لما جوزوا حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي فلان يجوزوا

حدوث صفة اللفظي اعني حدوث كذبه لكان اولى وبقبول العقول احرى لكن
وهو ممتنع لا محالة لدلالة على المسئلة في الكلام النفسي واللفظي معا البراهين النقلية من
اجماع العلماء والانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف
على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه و وجوب الوجود يدل على سرمديته لما كان
الواجب يمتنع عدمه كان باقيا مستمرا وجوده ازلا وابدا واختلفوا في ان البقاء
هل هو صفة زائدة على الذات حتى تكون الصفات ثمانية ام لا فذهب الشيخ الاشعري
واتباعه الى الاول لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم
والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس ايضا عبارة
عن الوجود بل زائدة عليه اذ الوجود متحقق دونه كما في ان الحدوث و نفس الحدوث
فانه عين الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث ايضا اقول حاصله ان البقاء وجود
مخصوص فانه وجود مستمر كما ان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود بعد العدم
وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة وتابعهم المص واشار اليه بقوله
ونفي الزائد واستدلوا عليه بوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود
ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني وثانيها ان
الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي ليس بنفس ذاته لما كان الواجب الوجود لذاته
لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا
واذا افتقر البقاء بصفة يعللها الوجود في الزمان الثاني لكان لزوم المح ظاهرا لانه
يؤدي الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لامر سوى ذاته واعترض صاحب
الصحائف بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى نشأت من الذات ولا
امتناع فيه كالارادة تتوقف على العلم والعلم على الحيوة ورد بان افتقاره
في الوجود الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات اقول يعود الى الوجه
الاول اذ لا بد في اتمامه من ان البقاء وجود خاص فما في المقدمات مستدرك
وثالثها ان الذات لو كان باقيا بالذات بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء

لا للذات لزوم الدور لتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني على الآخر وان افتقر الذات
لا البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف وان لم يفتقر
احدهما الا الآخر بل اتفق تحققهما معاً كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب
لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنياً عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى الذات
ضرورة افتقار الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعاً هذا مع ان ما فرض
من عدم افتقار البقاء الى الذات محل لان افتقار الصفة الى الذات ضروري ومن جملتها ان
البقاء لو كانت صفة ازلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالبقاء ويلزم منه ان
هو باق بالبقاء لكن بقاؤه نفسه لانا نقول حتى يلزم قلنا لم يجوز ان يكون الباري
باقياً ببقاء هو نفسه والتركيب يعني وجوب الوجود يدل على نفي الوجود التركيب
في الوجوب اي لا يمكن تعدد الواجب والا فتعين الذي به الامتياز ان كان
نفس الماهية الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر
منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الا
حتياج في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد
اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق فان الماهية الواجبة يريد بها
في قوله في الترديد مفهومها وفي الآخر ما صدقت هي عليه ليستقيم الكلام فان
قوله ان كان نفس الماهية الواجبة فلا تعدد ان اريد بالواجب ما صدق هو عليه
فيرد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان تعين كل واحد منهما نفس ذاته
بلا محذور وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب
بالذات ان اريد به المفهوم ويرد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل
واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب عين ذات الواجب بلا محذور لا يقال لا
انفصال بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول فح يكون شقا خامسا نختاره
في الجواب وايضا لو كان الواجب اكثر من واحد كان لكل منهما تعين مغاير وح
اما ان يكون بين الواجب والتعين لزوم او لا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما

لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو مح لان كل موجود متعين
وجواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم
كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين
لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم
العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان التعين بالوجوب وكلاهما
بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير
متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين والواجب كلامر منفصل لم
يكن الواجب بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما الى
امر منفصل وهو ظاهر اقول قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة
على المعلول بالوجود والوجوب قلنا ان تقدم العلة على المعلول بالوجود
والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول هاهنا
ليس كذلك لما سبق من ان الوجوب من الامور الاعتبارية ولو سلم ما هو موقوف
مغاير للموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والآخر وجوب الوجود واما
قوله اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم او لا فان اراد بالتعين الواحد
المعين من التعينين نختار ان لا لزوم بينه وبين الوجوب وقوله ان جاز انفكاكهما
لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا لم وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين
آخر وان اراد بالتعين احد التعينين لا على التعيين فقوله وان كان التعين
بالوجوب وكلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب ثم قوله
لان التعين المعلول لازم غير متخلف قلنا مسلم لكن لزوم احد التعينين لا ينافي
التعدد وهو اعني وجوب الوجود يدل على نفي المثل ايضا اي الواجب
لا يكون له مثل والا كان لكل من المثلين ماهية مشتركة بينهما ووجوب عارض لا
متنازع ان يكون الواجب كما سيأتي لكن الواجب لا يكون وجوده عارضا لما تقدم
بيانه ويدل على نفي التركيب ايضا بمعاينة يعني التركيب من الاجزاء العقلية كالتركيب

من الجنس والفصل والتركيب من الاجزاء الخارجية كالتركيب من الجدران والسقف لما بينا

ان الواجب لا يكون مركبا لا ذهنا ولا خارجا وعلى نفي الضدية لان الضدين

المتشاركين في الموضوع متعاقبين والواجب لا يكون في الموضوع وعلى نفي التحيز ايضا

يعني الواجب لا يكون متحيزا والا لزم امكان الواجب ووجوب الممكن لانه لو كان

في مكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان

المكان مستغنيا عنه لان المكان قد يوجد بدون المتمكن لامكان الخلاء و

المستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه اذ لو احتاج الى الغير فذلك الغير

اما واجب او ممكن محتاج الى الواجب وعلى التقديرين يلزم الاحتياج الى الواجب

وهو خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن اقول اللازم من تحيز الواجب الاحتياج

الى الغير في التمكن لا في الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود لا في امر

آخر غيره فلا يلزم امكان الواجب وايضا استغناء المكان عن الممكن في

وجوده ثم قوله لان المكان قد يوجد بدون المتمكن قلنا مسلم لو لم يكن المتمكن

هو الواجب لانا فرضنا هذا وايضا لو كان متحيزا فاما ان يكون في جميع الاحياز

فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب بما لا ينبغي من القاذورات

واما ان يكون في البعض دون بعض فان كان بمخصص لزم احتياج الواجب الى

ذلك المخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول يجوز ان يكون المخصص

هو ارادة الله تعالى على ان الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده

لا احتياجه في صفة الى اخرى كما ذكرنا آنفا وايضا لو كان في مكان لكان المكان

قديما وقد بينا ان العالم حادث وانه لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة

كون الواجب عرضا فاما ان لا ينقسم فحينئذ يكون جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء

تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او ينقسم فحينئذ يكون جسما وكل جسم حادث

لما بينا من حدوث الاجسام ومركبا ايضا فيلزم حدوث الواجب وتركيبه

وعلى نفي الحلول ايضا لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب

الذاتي والاتحاد مثل في نفي الحلول لانه قبل الاتحاد لزم انقسامه بانقسام

المحل وتركبه وان لم ينقسم كان الواجب احقر الاشياء اقول هذا لا ينفي كونه

حالا في مجرد وذهب بعض المتصوفة الى انه تعالى حل في العارفين والنصارى الى

انه حل في عيسى عليه السلام فان ارادوا بالحلول هذا المعنى نفيه وان اراد به غير ذلك فلا يمكن

نفيا واثباتا الا بعد تصور معناه ويدل على نفي الاتحاد ايضا لما ذكرنا من ان الاثنين

لا يتحدان اقول في جعله من فروع وجوب الوجود لذاته نظر لا يخفى على متامل

وقال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف نهاية مراتبه انتفى هويته فصار الموجود هو

الله تعالى وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا

فلا شك انه باطل وان كان المراد به غيره فلا يمكن نفيه ولا اثباته الا بعد تصور المراد

ويدل على نفي الجهة لان كل ما هو في جهة فهو جسم او جسماني وكل منهما ممكن بل حادث

لما بينا من حدوث الاجسام ويدل على نفي حلول الحوادث فيه ايضا اتفق الجمهور

على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية

واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد ما لم يكن ككونه تعالى رازقا لزيد بعد

ورازق العمرو الموجود بالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث

وقادرا عليه فجائز واستدلوا بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث فان كان

من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل

حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف

هو به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نم ان الخلو من صفة الكمال نقص وانما

يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال و

ذلك بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده بغير بداية ونهاية ويكون

حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك

فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول الكامل في الاستمرارات كالامثال

يكون نقصا واجيب بان ذات الواجب من حيث هي كافية في الحادث فيلزم دوام الاتصاف

لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث

في قيام الصفة الحادثة بذاته وان الكرامية بالتامات الحيانية قالوا ان الارادة
والكراهة حادثتان لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته
وكذا السامعية والبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين
يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو ارتفاع الحكم القائم بذاته
اما تمسكوه وهما من بعد الوجود فيكونا حادثين والفلاسفة قالوا الوجود والاضافات
من عروض للحقيقة القائم بذاته او القبلية متجددتين لذاته واجب ان يكون التغير في الاضافات وهو جائز
كما ذكرنا انفا محل النزاع ان الصفات على ثلاثة اقسام حقيقية كالحيوة وحقيقة ذات اضافة
كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية وتعد منها الصفات السلبية ولا تجوز البتة
الدائرة التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني فلا يجوز
التغير فيه بنفسه ويجوز في تعلقه او لكن الادلة المذكورة لو تمت لدلت على امتناع التغير في صفاته
مطلقا اي قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطأ و يدل ايضا على نفي الحاجة
يعني واجب الوجود لا يكون محتاجا في وجوده وفيما يتوقف عليه وجوبه الى امر غير ذاته
والا لم يكن واجبا لذاته ويدل على نفي الالم مطلقا اي سواء كان مزاجيا او عقليا
فان الواجب لا يتالم اصلا لان الالم ادراك المنافي من حيث هو منافي والله تعالى منزه
من ان يكون شيء منافيا له اذ الشيء لا يكون منافيا لمبدئه و يدل على نفي اللذة المزاجية
لانها من توابع المزاج وظاهر انه مستحيل على واجب ونفي اللذة المزاجية لان الحكماء
يثبتون له اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم في
ادراكه كان في ذاته التذ به وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم ان كماله اجل الكمالات
وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذاته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج
هو المبدء الاول بذاته واعترض عليه بانه ان اريد ان الحالة التي نسميها اللذة هي نفس
ادراك الملائم فغير معلوم وان اريد بها حالة البتة عند ادراك الملائم فربما يختص
ذلك بادراكنا دون ادراكه فانهما مختلفان قطعا والمعاني والاحوال والصفات
والزائدة عينا يعني وجوبا الوجود يدل على نفي المدخل الا ما للنبي الا المحشر

فانه قال ان الله تعالى عالم بالذات اي العلم والقدرة والارادة والحيوة والكلام والسمع
والبصر وعلى نفي الاحوال خلافا لابي هاشم فانه قال ان لله تعالى احوالا مثل العالمية والقا
درية والمريدية والحيية وغيرها وعلى نفي الصفات الزائدة في الاعيان خلافا لطائفة من
المعتزلة فانهم قالوا ان الله تعالى صفات زائدة في الاعيان واختار المص نفي هذه الامور كلها
لان وجوب الوجود دال على نفيها لان هذه الامور ان كانت واجبة لذاتها لزم
تعدد الواجب وقد ابطلناه وان كانت ممكنة لذواتها فالموجب بها ان كان هو ذات
الواجب لزم ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل وان كان غيره لزم افتقاره الى
الغير واعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا وكذا وجوب الوجود
يدل على نفي الرؤية ذهبت الاشاعرة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين في
الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان
المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا ولا نزاع للنافين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في
ارتسام صورة من المرئي في العين واتصال الشعاع الخارج من العين المرئي وانما محل
النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا
العين كان ايضا نوع اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع اخر من الادراك فوق الاولين
نسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية
هل يصح ان تقع بدون المقابلة والجهة وان يتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة و
المكان ام لا ولهم على الامكان من المنقول قوله تعالى حكاية عن موسى رب ارني انظر اليك
قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من
الوجهين احدهما ان موسى سال الرؤية ولو امتنع كونه تعالى مرئيا لما سال الرؤية
لانه حينئذ اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعالم لا يطلب المحال لانه عبث وان جهله
فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى وينبغي لا يكون نبيا كليما وقد وصفه تعالى بذلك في كتابه بل
ينبغي ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من النبوة الدعوى الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة

وثانيهما انه تع علق الروية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن
ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والمحال لا يقع على
شيء من التقادير واعترض على الاول بوجوه الاول ان موسى ع لم يسال الروية بل عبر
بها عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع سيما
استعمال رأى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم وكانه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا واجيب
بان الروية وان استعملت بمعنى العلم لكنه ههنا ممتنع حملها عليه بوجوه الاول انها لو كانت
بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليها بمعناه ايضا لكن النظر الموصول بالى نص في الروية الثاني
انه يلزم ان لا يكون موسى ع عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل لان المخاطب
في حكم الحاضر المشاهد الثالث انه لا يكون ح الجواب مطابقا للسؤال لان قوله لن
تراني نفي للروية لا للعلم الضروري باجماع المعتزلة الثاني ان الكلام على حذف المضاف
والمعنى ارني اية من اياتك انظر الى ايتك واجيب بان ذلك لا يستقيم اما اولا فلان
الجواب ح لا يطابق السؤال لان قوله لن تراني على ما ذكرنا من الاجماع نفي لرؤيته
لا لروية اية من اياته واما ثانيا فلان اندكاك الجبل اعظم اية من اياته فكيف يستقيم
نفي روية الاية واما ثالثا فلان الاية انما هي عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف
يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار الثالث ان موسى ع انما سال الروية بسبب قومه
لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة فسال
ليمنع فيعلم قومه امتناعه واجيب بانه مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك
فاسد اما اولا فلانهم لما سالوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن السؤال باخذ
الصاعقة فلم يحتج موسى ع في زجرهم الى سؤال الروية وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع
المسئول لجواز ان يكون ذلك لقصدهم اعجاز موسى عن الاتيان بالمطلوب تعنتا لا لامتناع
المطلوب واما ثانيا فلان تجويز الروية بط بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى ع تاخير رده
الروية وتقرير الباطل الا يرى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم
قوم تجهلون واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى ع مصدقين بكلامه كفاهم اخباره بامتناع

الروية من غير طلب المحال ومشاهدة ما لا يجب من الاحوال والاهوال والا لا يفيد التكلم
والجواب لانهم وان سمعوا الجواب هو المخبر بانه كلام الله تع ورد هذا بانهم كانوا مؤمنين
لكن لما لا يعلموا استحالة الروية وظنوا جوازها عند سماع الكلام اختار موسى ع في الرد
عليهم طريق السؤال والجواب من الله تع ليكون اوقع عندهم واهدى الى الحق واضاف موسى ع
الروية الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سالها لنفسه لراه لعلو قدره عند الله
الرابع انه سال الروية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما
في طلب ابراهيم ع اراءة كيفية احياء الموتى الخامس ان معرفة الله تع لا تتوقف على العلم بمسئلة
الروية فيجوز ان يكون لاشتغاله بسائر المعلوم والوظائف التي بعثه لم يخطر بالبال هذه المسئلة
حتى سالها منه لطلب العلم او خطر بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجترأ على
السؤال ليتبين له جلية الحال واجيب بان التزام ان النبي المصطفى بالتكلم في معرفة الله
تعالى ما يجوز عليه وما يمتنع دون احاد المعتزلة ومن حصل المراتب من علم الكلام هي البدعة
الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء وعلى الوجه الثاني انه ما نزل
بتعلق الروية على استقرار الجبل مطلقا او حال السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة
الفاء وهو حالة تزلزله واندكاكه ولا نسلم امكان الاستقرار ح واجيب بانها علقت على
استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة والا لزم الاخبار في الكلام
فان قيل استقرار الجبل واقع في الدنيا فيلزم وقوع الروية فيها قلت المراد استقرار الجبل
من حيث هو من غير قيد بحال حركة او سكون لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان
فلا يرد السكون السابق ولا اللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا
ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما
حكم بعلية العلة واخذ ما يتوقف عليه الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وانه الا استقرار
حال الحركة ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون ومن المعقول انا نرى الاعراض كالالوان والا
ضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وذلك ظاهر ونرى الجواهر
ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض ونميز الطويل

الاطول وليس الطول عرضا قائما بالجسم لما تقرر انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة وهذا خلف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فوجب ان الطول هي هيئة الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مخصصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على سواء وهذه العلة المصححة للرؤية لا بد ان يكون مشتركة بين الجوهر والعرض بكون معلولها مشتركا بينهما والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جائز لما مر في مبحث العلل وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها علة مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة مصححة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزءا للعلة لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه فاذن العلة المشتركة هي الوجود وليس الا وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الواجب فيجوز ان يرى وهو المطلوب اقول شمول الرؤية للجواهر ممنوع وما ذكره من دليل مع ابتنائه على اثبات الجوهر الفرد ومبني على امتناع قيام عرض واحد بمحلين وهو مسلم بمعنى ان يقوم عرض بتمامه في محل ثم يقوم ذلك والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمالي يعني لا نم ان الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد والمنسوب لعلهم لا يستدلون عليه بالايجاد بل باتقان الفعل واحكامه ثم الايجاد بالاختيار

العرض بتمامه في محل آخر لا بمعنى ان يقوم عرض واحد بمجموع محلين من حيث المجموع فانه ليس بممتنع واللازم هو العام بالمعنى الثاني دون الاول وبعد تسليمه فقد اعترض بوجوه يندفع معظمها بما حققه الامام محمد الغزالي من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهموا وكرروه فالاعتراض الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا اعتباري ووجه اندفاعه ان ما لا يتحقق له في الاعتبار لا يصلح متعلقا للرؤية بالضرورة الثاني انه لا حصر للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه ان الامكان اعتباري لا تحقق له في الخارج فلم يمكن تعلق الرؤية به وايضا علة الصحة يجب ان يكون مخصصة بحال الوجود والامكان ليس كذلك فان المعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث ان الواحد النوعي قد يعلل بعلل مختلفة كالحرارة بالشمس والنار فلم يلزم ان يكون علة مشتركة وما ذكر من ان الواحد لا يعلل بالعلل المختلفة انما هو في الواحد بالشخص ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون هي خصوصيات الجوهرية والعرضية بل يجب ان يكون ما به الاشتراك فيه للقطع بانا قد نرى الشيء وندرك له هوية ما من غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا فضلا عن ان ندرك ما هو زيادة خصوصيتها لا جسما ككونه انسانا او فرسا سوادا او حمرة بل ربما نرى زيدا بان متعلق رؤية واحدة من غير تفصل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الى ما فيه من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها وان استقصينا في التامل فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وتلك

من الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من زيد في تلك الصورة
المذكورة هو خصوصية ذاته الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها
وان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى
تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الرابع انه بعد تسليم كون الوجود هو
العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته
لجواز ان يكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا لها او خصوصية الواجب مانعة عنها ووجه
اندماعه ان صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا لها امر وجودي لا معنى لصحة الرؤية
الا ذلك ثم الشروط ايضا والمانعية انما يتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها وامرض
ايضا بوجوه اخر منها انا لا نسلم اشتراك الوجود بين الواجب وغيره كيف وقد صرح
معاشر الاشاعرة بان وجود كل شيء عين حقيقته واجاب الآمدي بان المتمسك
بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاشاعرة لم
يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فيه ابطال الالزام ولا يجب
كون الملزوم معتقدا لما تمسك به وقال بعض المحققين مفهوم الوجود مشترك
بين الموجودات كلها عند الشيخ ايضا والاتحاد الذي ادعاه اراد به ان الوجود
ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان يقوم احدهما بالآخر كالسواد بالجسم فلا
منافاة بين كون الواجب عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الموجودات
كلها والاكثرون يتوهمون ان مانقلناه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه
بين الموجودات الذي يلزم منهما معا كون الاسماء كلها اسماء الحقيقة وهو مما لا
يقول به عاقل ومنها انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات
والطعوم والروائح والاعتقادات والقدر والارادات وغير ذلك من الموجودات
وبطلانه ضروري واجاب الشيخ الاشعري بالتزامه وبقوله انما لا نتعلق بها الرؤية بناء على جري
عادة الله تعالى بانه لا يخلق فينا رؤيتها ومنها لابناء على امتناع ذلك يلزم فساد آخر

وهو ان يكون المرئي من كل موجود مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات
باسرها وقال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ذلك وقال
ان المرئي هو الوجود فقط والانسان اختلاف المختلفات انما يعلم بالضرورة وهذه مكابرة
لا نرتضيها بل المرئي معلوم لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية ومنها نقض الدليل
بصحة المعلومية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة
لها سوى الحدوث او الوجود فيلزم صحة معلومية الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا واجيب بانها
امر اعتباري محض لا تستدعي علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم
كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث ينفي لها صها علة لان المانع من ذلك في صحة
الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا يتحقق له في الخارج واما النقض بصحة
الملموسية فمدفوع لما ان تعلق الرؤية بشيء معنى كونه مرئيا يقتضي كونه
من الموجودات الخارجية لا من الاعتبارات المحضة كذلك تعلق المعلومية بشيء بمعنى
كونه معلوما تفصيليا ... كونه في المتحقق في الاعيان فان الامور الاعتبارية
المحضة لا يكون معلومة والعجب من هذا المحشي انه سلم ورود النقض بصحة
الملموسية ولا وجه له لعدم تعلق اللمس بشيء بمعنى كونه ملموسا يقتضي كونه
من الموجودات الخارجية ولا بصحة الملموسية عبارة عن امكان كونه ملموسا و
الامكان من الاعتبارات العقلية التي لا يقتضي علة اذ ليس مما يتحقق عند الوجود
وينتفي عند العدم كصحة الرؤية ولا تفاوت فيما ذكرنا بين صحة الملموسية وصحة
المعلومية ... كلاما يقال في هذه يقال في تلك وبالعكس نعم ان سلم ورود
النقض باحدهما واجاب عن الآخر ... الى وقوع الاجمالي الخ والنقض اما
الاجماع فاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية وكون الآيات
والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روي حديث الرؤية اكثر من
عشرين رجلا من كبار الصحابة واما النص من الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة

الى ربها ناظرة بيان ذلك ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير
صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل بفي وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل باللام وجاء بمعنى
الرؤية ويستعمل بالى والنظر في الآية موصولا بالى فوجب حمله على الرؤية واعترض
عليه بوجوه الاول ان الى في الآية ليس صلة للنظر بل هو واحد الآلاء ومفعول به
للنظر بمعنى الانتظار بمعنى الآية نعمة ربها منتظرة ولو سلم فالنظر الموصول بالى
جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى هلال كما نظر الظماء حيا
الغمام ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المعدى
على الانتظار ليصح التشبيه وقال وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي
بالفلاح اي منتظرات لاتيانه بالنصر والفلاح وقال كل الخلائق ينظرون
سجالك نظر الحجيج الى طلوع هلال الثاني ان في قبيل الانتظار حسن اخر
فلا يصلح الاخبار عنه بشارة سيما وسوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان
انهم يومئذ على الفرح والسرور على الكمال ... لما يقتضي النعمة
لو تنتظر اللذة فلا جرم في بعده وغرابته ولا خلاء له بالفهم عند تعلق النظر به
ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على
خلافه وكون النظر الموصول بالى المتعدي الى الوجه بمعنى الانتظار
في الاولى لم يثبت عندنا لثقات لم يدل عليه الابيات لاحتمال ان يكون
المعنى الاول يرون بلالا كما يرى الظماء الغمام ووجدوه بعد الاستيفاء
ولا يمنع حمل النظر الوارد فيها على الرؤية بطريق الحدق والاتصال
وكذلك الخبر مع ان الاكثر في الدعاء او طرق انما المتعين حمل الموصول بالى
على غيرها وقد يكون ناظرات الى جهة اسرة وهي الفلاح والعرف ولذلك يرفع
اليه الايدي في الدعاء او ناظرات الى اثاره من الضرب والطعن الصادر
من الملائكة آثار اسلم الله ثم نصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواية

ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر ... ان تابعا من اشياع مسيلمة الكذاب
والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد
بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالجواب ظاهر وفي الثالث انه يريد سجالك ونحوه
النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما ادعاه الثاني ان النظر الموصول بالى موضوع
لتقليب الحدقة لا للرؤية لاتصافه بما لا يتصف به الرؤية مثل الشدة والشزر
والازورار والرضى والتحير والخشوع وشيء منها لا يصلح صفة للرؤية
بل هي احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة نحو المرئي و
لتحققه مع انتفاء الرؤية يقال نظرت الى الهلال فما رأيته ولو كان بمعنى
الرؤية لكان تناقضا ولما زال النظر الى الهلال حتى رأيته ولو حمل على الرؤية
لكان الشيء غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان الي والنظر لا ينظر اليه وانما
ينظر الى تقليب الحدقة وقال تعالى تراهم ينظرون اليك وهم لا ينظرون وتقليب
الحدقة ليس هو الرؤية ولا ملزوما لها لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها
بل لزوما عاديا ما عدا ما سمي السحر وجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى
من حمله على حذف المضاف اي الى ثواب ربها على ما ذكره علي رضي الله
عنه وكثير من المفسرين واجيب بان النظر بمعنى حقيقة في الرؤية بشهادة
النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد استعماله وليس حقيقة في تقليب الحدقة
قولكم يقال نظرت الى الهلال فلم اره قلنا لم يصح نقله عن العرب بل يقال
نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وكذا يقال لا ازال انظر الى مطلع الهلال
حتى رأيت الهلال ولو سلم فمحمول على حذف المضاف والبواقي من الامثلة كلها مجاز
حيث اطلق النظر على تقليب الحدقة اطلاقا لاسم المسبب على السبب وعلى تقدير
كون النظر مجازا على الرؤية يجب الحمل عليه لان الاشياء التي يمكن اضمارها كثيرة
كنعم الله وجنته وثوابه ولا قرينة هاهنا تعين المراد فالتعيين تحكم لا يجوز له

فوجب المصير الى المجاز المتعلق ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حصر الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة وهو جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر كما سيجي وهو لا ينافي ما ذكره البعض من ان الحسنى هو الجزاء المستحق والزيادة هي الفضل فان قيل الرؤية اجل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان يعد في الحسنات وفي اجزية الاعمال الصالحات والنص للسنة قوله عليه السلام انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال قرأ رسول الله هذه الاية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنان لكم عند الله موعد يشتهي ان ينجزكموه قالوا اما هذا الموعود الم يثقل موازيننا وينضر وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر ومنها قوله عليه السلام ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صح عن الاحاديث ينقلون به من ائمة الحديث الا انها احاد والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها فالعقلية منها ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي او بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري تعالى ظاهر الامتناع لتجرده واختصاصهما بالجسمانيات فمنع رؤيته واجب بنوع المخصوص في الناس ومنها ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة او ما في حكمها وهي مستحيلة في حقه تعالى لبرائته عن المكان والجهة والحيز ومنع الانحصار سيما في الغائب فان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا او في حكمه بل

حتى جوزوا رؤية اعمى الصين بقعة اندلس ومنها انه لو جازت لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والاخرة فيلزم ان نراه الان وفي الجنة على الدوام والا لزم السفسطة بالضرورة واللازم باطل بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم ان اللزوم شرائط عددها فيما سبق يجب الرؤية معها ويمتنع وجودها لا يتعلق تلك الشرائط في حق رؤية الله تعالى الا اثنان سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لاختصاص ما سواهما بالجسمانيات فان كفيا في رؤيته تعالى لزم شرط ام غيرهما لزم ان نراه الان او لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرائطها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وتجويز ذلك سفسطة وان لم يكفيا لزم ان لا نراه في الاخرة وذلك لان الشرائط التي من قبلها سوى سلامة الحاسة قد ذكرنا انها لا تعلق لها بتبة الهيه تعالى وقد فرضنا ان سلامة الحاسة متحققة والتي من قبله تعالى لا يتصور فيها التغير لانه ابدي لا يقع لا حكم بانه تعالى ما دام ثابتا والصغر لازمه لذا لا يتمانع انتفاء فيها الحوادث فلو جاز رؤيته تعالى لجاز في الحالات كلها واجيب فان قولكم تجويزه سفسطة ان اردتم بالتجويز حكم العقل بانه من الامور الممكنة التي لا يلزم من فرض وقوعها محال فهو ليس بسفسطة بل هو صحيح مطابق للواقع وان اردتم به تردد العقل فيه وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية كعدم صيرورتها او في البلد انا سالما فضلا عما ليس بمشكل العلوم كالمجسطي والمخروطات ونحو ذلك مما خلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحال وليس الجزم بدا عيا ببعد الجبل المذكور مبنيا على العلم بوجوب الرؤية عند وجود شرائطها لان هذا الجزم حاصل لمن لا يخطر بباله هذه المسئلة بل لمن يجحدها ويعتقد خلافها ولانه يجوز ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا بل نقول قد يتحقق شرائط رؤية شيء بجميعها ولا نرى ذلك الشيء كما نرى الجسم الكبير من البعد صغيرا وما ذلك الا

لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه
لا يجب الروية عند اجتماعها لا يقال ابعاد تلك الاجزاء عن البصر مختلفة فلا نرى ما هو
ابعد لانا نقول هذا التفاوت لا يزيد على مقدار قطر المرئي اعني طول الامتداد
الواقع فيه فلو كان عدم روية بعض الاجزاء لاجل البعد فاذا فرضنا ان هذا المرئي
بعد عن البصر بقدر قطره وجب ان لا نرى اصلا لكنه نرى ما بعد المذكور في عدم
الروية قال المص لا يلزم من روية جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك ان
لو كان صغر المرئي وكبره بحسب روية الاجزاء وعدمها وليس كذلك بل صغر المرئي وكبره بحسب
صغر الزاوية الجليدية وكبرها على ما بين في علم المناظر قال صاحب المواقف بعد
ظاهر بناء على تركب الجسم من الجزء الذي لا يتجزى اذ على هذا التقدير ان روى الاجزاء
كلها او بعضها اصغر ما هو عليه يوجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر
منه وروية كل من الاجزاء كبر ما هو عليه بمثل او ازيد منه يوجب ان يرى الكل
مضعفا او اكبر من ذلك وهو باطل قطعا وروية اكبر بما قل من مثل يوجب الانقسام
فروية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر بمثل يوجب ترجيحا بلا مرجح فوجب
ان يرى الكل على حاله فلا تفاوت في الصغر والكبر فيتعين ان يكون التفاوت
بحسب روية بعض دون بعض والنقلية منها قوله تعالى لا تدركه الابصار والتمسك به
من وجهين احدهما ان ادراك البصر هو الروية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما
والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع
اهل العربية والاصول وائمة التفسير وبشاهد استعمال الفصحاء وصحة الا
ستثناء فالله سبحانه قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو راه المؤمنون في الجنة
لزم كذبه وهو محال والجواب ان اللام في الجمع لو كان للعموم والاستغراق كما ذكرتم
كان قوله مدركه الابصار موجبة كلية وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الايجاب
الكلي سلب جزئي ولو لم يكن للعموم كان قوله لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية وكان

لا يدركه بعض الابصار ونحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافرون
بل نقول بخصيص البعض بالنفي يدل على الاثبات للبعض الاخر حجة لنا لا
علينا سلمنا عموم الابصار وان نقول الكلام عموم السلب لا سلب العموم فلا دلالة
على عموم في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الروية في الدنيا جمعا بين الادلة
سلمنا لكن لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الروية او لازم لها بل هو روية مخصوصة
وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي وحقيقة النيل والوصول ما
ماخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رايت القمر وما ادركه بصري
لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رايته فيكون اخص من الروية ملزوما
لها بمنزلة الاحاطة بالعلم فلا يلزم من نفيه نفيها او نقول الادراك بالبصر هو الروية
بالجارحة المخصوصة فلا يلزم من نفيه نفي الروية مطلقا او بكيفية الرؤية بالجارحة
بتلك الجارحة المخصوصة كما هو المتعارف فينا فلا يلزم منه نفي روية الله تعالى عن
ان الحالة المخصوصة التي يحصل لنا بالبصر في الدنيا ويسمى روية يحصل لنا تلك
الحالة بالنسبة الى الله تعالى من غير توسط تلك الجارحة وثانيهما انه تعالى
تمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان
وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رويته وانما قلنا من الصفات لان
امثال الافعال كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما
كمال والجواب لا نسلم ان فيه حجة لنا على ان المنفي ليس هو الروية بمعنى المنازع فيه
هو ادراك البصر على المعنيين الذين ذكرناهما اعني الادراك على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة لاشعارهما بسمات
الحدوث والنقصان وذلك في الاول ظاهر واما في الثاني فلان الادراك بالجارحة انما يكون
لما يقابلها كما علم بالضرورة من التجربة واما رويته على الوجه المذكور اعني
من غير مقابلة ولا توسط الة بل بمحض خلق الله على عباده فلا نقص
ومنها ان الله تعالى حيثما ذكر في كتابه سوال الروية استعظمه استعظاما شديدا

واستكبارا لما حتى سماه ظلما وعتوا كبيرا كقوله تعالى وقال الذين
لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا
في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى
الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى يسئلك اهل الكتاب
ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا
الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو كانت الرؤية ممكنة لما كان كذلك و
والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام لا لطلبهم
الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انهما
من الممكنات وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة
والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى
عليه السلام تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجرأة والاقدام على
السؤال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق
بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وهما لا ينافي التعلق به في وقوع الرؤية
بالبصر ليلة المعراج عند الجمهور على ما مر وقد روي انه سئل عليه السلام هل رايت
ربك فقال رايته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من
السلف ومنها قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتأبيد واذا لم يره موسى ابدا
لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتأبيد بل هو للنفي المؤكد في
المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه اي الموت ولا شك انهم يتمنونه في الآخرة
للتخلص عن العقوبة ومنها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من
وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل
وتكليمه من وراء حجاب وارسال الرسل ليكلمهم على السنتهم واذا لم يره
من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا واذا لم يره حين الكلام لم يره غيره
ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان التكلم وحيا قد يكون حالة الرؤية فان الوحي

كلام نبيه بدعوة والمصنف ذهب الى انه تعالى لا يمكن ان يرى وجعل ذلك فرع وجوب الوجود
محتجا بما ذكرنا في احتجاج المنكرين للرؤية وقوله وسؤال موسى لقومه اشارة
الى ابطال الاعتراضات التي ذكرناها على الوجه الاول من وجهي احتجاج الا
شاعرة بالادلة الكثيرة على امكان الرؤية وقوله والنظر لا يدل على الرؤية اشارة الى
الاول من الاعتراضات التي ذكرناها على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية وهو
ان الكلام ان النظر بمعنى الرؤية بل هو بمعنى الانتظار والواحد الالاء او مع النظر
بمعنى الانتظار وقوله مع قبوله التاويل اشارة الى الاعتراض الثاني وهو ان الكلام
على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها وقوله وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك
لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه الثاني من وجهي احتجاج
الاشاعرة على امكان الرؤية بالاثر وقوله واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك
العلل اشارة الى ابطال الاعتراضات التي ذكرناها على الدليل العقلي للاشاعرة
على امكان الرؤية وقوله مع منع التعليل اشارة الى الاول منها وهو انا لا نسلم ان الصحة تفتقر
الى علة موجودة وقوله والحصر اي مع منع الحصر اشارة الى الثاني منها وهو انا لا نسلم ان المشترك
بين الجوهر والعرض منحصر في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك بينهما وعلى ثبوت
لغيره عطف على قوله ونفي الزائد مع وجوب الوجود لما يدل على نفي الامور المذكورة يدل
بمثل ثبوت هذه الامور التي يذكرها الان منها الجود وهو افادة ما ينبغي لا لعوض فان واجب
الوجود تعالى لما كان مستغنيا بافادة ما ينبغي للممكنات لا لغرض علم بانه متكمل بنوع
بما يحتاج اليه ومنها الملك لان الملك هو الغني الذي لا يستغني عنه شيء وواجب
الوجود كذلك لانه لا يفتقر الى غيره وكل ما هو غيره مفتقر اليه لانه منه وبما هو منه و
ومنها التمام لان التام هو ما ليس منتظرا ولا بالفعل ومنها فوقه اي فوق التمام وهو ان يحصل
منه جميع ما من شانه ان يحصل للغير وواجب الوجود كذلك لان الوجود كل مستند اليه
مستفاد منه في نفس الحقيقة بعد وجوب الوجود يدل على انه تعالى ثابت دائما غير
قابل للعدم والفناء ومنها الخيرية اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى خير وذلك لانه

قد سبق في صدر الكتاب ان الوجود زائد عند الاشعري وعند غيره ممن يقول بعينية الوجود وقد سبق ايضا ان وجوب الوجود

يقتضي ان يكون ذات الفعل لوجوده فذات البارئ هو الوجود والوجود الحق فذات البارئ

هو الحق ومنها الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه لان وجوب الوجود يقتضي التجرد وكل مجرد

عالم بالاشياء كما هو ومنها الجبار الجبار هو الذي يجبر الشيء على ما لا يقتضيه ولا يخفى ان الواجب الوجود كذلك

لان كل موجود سواه لا يقتضي الوجود هو لوجوده وجبره على الوجود ومنها القهار لانه يقهر عدم الممكنات

باعطاء الوجود واما ما صدر عليها ومنها العموم لانه هو العالم بذاته الذي يعم جميع الممكنات واما

السمع والبصر والوجه والعين والرحمة والكرم والرضا والتكوين وقد احتملها بعضهم عن الباري عبارة

عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البقاء والرحمة والكرم والرضا كل واحد ارادة مخصوصة

والتكوين ليس امرا وراء القدرة والارادة وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان السمع مغايرة للقدرة

والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد الى ان البدين صفة مغايرة للقدرة وان الرحمة والكرم

والرضا صفة مغايرة للارادة وذهب الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية زائدة على السبع المشهورة ختلاف قوله ثم

كون يكون قيد وجه تكوين متعدد فحسب الحادثات لا يغير وجودها والمراد بالتكوين الايجاد والتحليق

قالوا انه غير القدرة لان القدرة اثرها التصحيح والصحة لا تستلزم التكوين وانه الممكن ذاته فلا يصلح اثر القدرة لان

ما بالذات لا يعلل بالغير وانه الامكان متعلق المقدورية فالامكان ثبت هنا متقدم انه ممكن فلذلك غير متقدم ولا وجه

او مع ما ان اثر القدرة هو الكون اي كون المقدور موجودا ولا صحة وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى

بل ان اثرها الكون نان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثر القدرة هي صحة الفعل يعني التاثير والايجاد اي الفعل

لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة امكان الذات الذي لا يمكن تعليله بغيره قلنا الصحة لا اولى

نفي الفاسد الفعل وتعليلها بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح

من القادر طرفا الفعل والترك فلا يحصل لها احدهما بعينه بل لا بد في حصوله من صفة اخرى

متعلقة الى بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين قلنا كلا منهما

ذينك الطرفين يصح اثر القدرة وانما يحتاج صدور احدهما بعينه الى مخصص

وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف وحده لا حاجة الى

مبدأ التكوين غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به

في افعال الله تعالى الفعل المتصف بامر زائد على الحدوث اما ان يتصف بامر زائد

على الحدوث او لا الثاني مثل افعال النائم والساهي والاول اما حسن او قبيح

لانه اما يتعلق بفعله ذم او لا الثاني الحسن والاول القبيح ويسمى حراما والحسن اربعة

اقسام واجب ومندوب ومباح ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق فاعله مدحا

او لا والاول واجب ان استحق بتركه ذم والا فمندوب والثاني مكروه ان استحق

بتركه مدح والا فمباح وهما عقليان اختلفوا في حسن الاشياء وقبحها انهما

عقليان بمعنى ان الحاكم بهما العقل ام لا فذهب المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو العقل

والفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة له او لا لوجوده واعتبارات

على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على

احد الانحاء الثلاثة وليس له ان يعكس القضية عند نفسه بان يحسن ما قبحه او

يقبح ما حسنه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان

او الاشخاص والاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل اليه حسنا او قبحا في

نفسه وقالت الاشاعرة لا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن او القبح

عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه كما يزعمه المعتزلة بل الشرع هو

المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح ما حسنه لم يكن ممتنعا ولو انعكس الامر حصار القبيح

حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولا

بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع فيقول الحسن والقبح يقال

لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة

صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي

لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى ثابت للصفات

في نفسهما وان مدركه العقل الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض
كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر
عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا
عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا مدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار
فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث
تعلق المدح والثواب او الذم والعقاب فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل
يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو
خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد بهما ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم
وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان
الافعال كلها سواسية ليس شيء منها في نفسها بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم
فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة
عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق
فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة
قد تدرك بالضرورة من غير تأمل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان
كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع
مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة
جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول
يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على
كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل
بهما اما بضرورة او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها

لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات
صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل
او قبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه صفة موجبة لاحدهما
وذهب ابو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ
لا حاجة فيه الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الصفة
الحقيقية عنهما فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية واوصاف
وصفات اضافية تختلف بحسب الاعتبارات كما في لطمة اليتيم تأديبا وظلما وبعد تحرير محل النزاع
نقول ذهب المعتزلة الى ان الحاكم بحسن الاشياء وقبحها هو العقل لوجوه اولها ان
العلم بحسن الاحسان والعدل والصدق وقبح الاساءة والظلم والكذب حاصل
بالضرورة لكل عاقل من غير شرع ولهذا يعترف بذلك منكر الشرائع ايضا ولو كان بحسب
الشرع لما علم من غير شرع الى هذا اشار المصنف بقوله للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم
من غير شرع واجيب بان جزم العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنا
فرة او صفة الكمال والنقص ولا نزاع لنا في انهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع
فيه ممنوع وثانيها لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع
او اخبر عن حسنه وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه
وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير
انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور والى هذا الوجه اشار المصنف بقوله ولانتفائهما مطلقا
لو ثبتا شرعا واجيب بانا لا نجعل الامر والنهي دليلي الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن
عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق الذم والنهي
وثالثها لو ثبت الحسن والقبح بالشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبح فان الشارع

يجوز ان يحلو ما يقبحه ويقبح ما حسنه كما في النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان

وذلك بط بالضرورة والجواب ان البديهة بالضرورة حسن الاساءة وقبح الاحسان ما عند المنصفين

الاول وان الثاني لا بالمعنى المتنازع فيه وتجويز التفاوت في العلم للتفاوت التصور جواب اعتراض

ربما يورد فيقال لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت

بينه وبين العلم الضروري بسبب التفاوت في تصورات اطرافهما ولما فرغ عن ادلة المعتزلة

اشار الى الجواب عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح ليسا عقليين تقرير الدليل الاول ان

الحسن والقبح لو كان عقليين لما اختلفا اي ما حسن القبيح ولما قبح الحسن والتالي بط بان

الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ النبي عن الهلاك

والصدق اهلاكه وتقرير الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا

الصدق على حسنه الا ان ترك انجاء النبي اقبح منه فلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا

عن ارتكاب الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض ولهذا قيل ان في التعاريض

لمندوحة عن الكذب والى ما ذكرنا اشار بقوله وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص

وتقرير الثاني لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا

واللازم بط باعترافكم ووجه اللزوم ان العبد مجبور في افعاله ولا شيء من افعال المجبور بحسن

ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك

وان تمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى بلا

تجدد امر لزم الترجيح بلا مرجح وانسد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك

المرجح ان لم يجب عنده الفعل لم يصح المرجح ولا صعد عاد الترديد وان وجب

بالفعل اضطراري فالعبد مجبور واجيب بان الترجيح هو الارادة الثابتة فلا يلزم كون العبد

مجبورا والى هذا اشار بقوله والجبر بط واستغناء علمه تع بدلان على انتفاء القبح عن

افعاله تعالى اجمعت الامة اجماعا مركبا على ان الله تع لا يفعل القبيح ولا يترك

الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبح منه واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح

تركه وما يجب عليه يفعله لان الله تع مستغن عن غيره فيما كان او حسنا وعالم بحسن الا

فعال وقبحها وقد علم بالضرورة ان العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته

عليه لعموم البتة وذهب الجمهور الى انه تع قادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال

لا يقدر على القبيح واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بما سبق من ان نسبة

القدرة الى جميع الممكنات على السواء والقبائح منها فيكون قادرا عليها واحتج النظام

بان فعل القبيح محال لانه يدل على الجهل او الحاجة وكلاهما محال وما يؤدي الى المحال

محال واجيب بان فعل القبيح ممكن في نفسه محال بغيره ولا امتناع بالغير لا ينافي القدرة

والى هذا اشار بقوله ولا ينافي الامتناع اللاحق ونفي الغرض يستلزم العبث ولا

يلزم عوده اليه اختلفوا في ان افعال الله تع هل هي معللة بالاغراض ام لا فالاشاعرة

قالوا لا يجوز تعليل افعاله تع بشيء من الاغراض والعلل الغائية والا لكان هو ناقصا

في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من

عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده

مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة

وكلما كان الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه واعترض عليه بان الغرض قد

يكون عائدا الى غير الفاعل فلا يلزم الاستكمال واجيب بان نفع غيره ان كان اولى بالنسبة

اليه تع من عدمه جاء الالزام والا لم يصلح ان يكون غرضا له لما مر من العلم الضروري

نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى
المنارة والهاوي منها ويعلم ان الاوليين مستندان الى قدرته و
اختياره وانه لولاهما لم يصدر عنه شي منهما بخلاف الاخريين اذ لا مدخل
في شي منهما بخلاف الاخريين اذ لا مدخل في شي منهما للقدرة واختياره
والاشاعرة اجابوا بان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية
ضروري لكنه عايد الى وجود القدرة واختيار في الاولى وعدمهما في
الثانية لا الى تاثيرهما في الاولى وعدمه في الثانية اذ لا يلزم من دوران
الشي كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار وجودا وعدما
كون المدار علة للداير ولان العلية ان سلم ثبوتها لا الاستقلال بها لجواز
ان يكون المدار جزءا من اجزاء العلة المستقلة وليس كلام الاشاعرة بوجوده
اشار المص الى الجواب عنها منها ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته و
اختياره لتمكن من فعله وتركه اذ القادر ما يصح منه الفعل والترك وتوقف
ترجيح فعله على تركه على مرجح اما على مذهب المعتزلة القائلين لوجوب
المرجح في الفعل الاختياري فظ واما على مذهب غيرهم فلانه لابد من الارادة

الحادثة

الحادثة وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره والا
لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك
المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور
عنه بحيث يمتنع تخلفه لانه اذا لم يجب الفعل حينئذ جاز ان يوجد
معه الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج
الى مرجح اخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح يجب معه صدور الفعل عنه
واذا كان الفعل مع المرجح الذي لا يكون صادرا عنه باختياره
واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لازما لا اختياريا
اقول وبهذا التقرير حيث عممنا المرجح سقط الجواب بان ترجيح
المختار احد المتساويين جايز كما في طريقي الهارب وقدحي
العطشان لان الارادة صفة شانها الترجيح والتخصيص من غير
احتياج الى مرجح وانما المحال الترجيح بلا مرجح ولم يحتج الى

الى ما قال صاحب المواقف من ان هذا الدليل الزام للمعتزلة القائلين

بوجوب المرجح في الفعل الاختياري لا القائلين بانه

يجوز للقادر ترجيح احد المساويين بلا مرجح في الفعل فان الهارب

يتمكن من سلوك احد الطريقين وان كان مساويا للاخر او اصعب منه

واجاب المصنف عنه بقوله والوجوب للداعي لا ينافي القدرة يعني ان

القادر هو الذي يتمكن من كل طرفي الفعل والترك قبل تحقق الداعي

الى احدهما وتعلق الارادة الجازمة به واما بعده فيجب الطرف

الذي تعلق به الارادة وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار بل

يحققه كالواجب اشارة الى الجواب يعني لو تم هذا الدليل لدل على

ان الواجب تعالى لا يكون ايضا موجدا لفعله بالقدرة والاختيار

الى النقض

فان

فان ما ذكرتم جار في حقه ايضا واجاب الامام عنه

بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ان تنتهي الى ارادة

يخلقها الله فيه بلا ارادة العبد محدثة واختيار منه

دفعا للتسلسل في الارادات التي يفرض صدورها عنه وارادة

الله تعالى قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورد عليه بانه

لا تدفع التقسيم المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك

مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن

فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح

وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والطرف

الذي ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل في صورة

التخلف وقال صاحب المواقف في هذا الرد نظر فانه ان ما ذكر

النقض

على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل ح

الفرق بين ارادة العبد وارادة البارى الى تخصيص المرجح فى قولنا ترجيح فعله

يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث فيتم الاستدلال هكذا ان يمكن العبد من الفعل والترك

د توقف الترجيح على مرجح وجب ان يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مر

جح آخر ولا تتسلسل بل ينتهى الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل منه ولا يكون العبد

مستقلا فيه واما فعل البارى فهو محتاج الى مرجح قديم متعلق فى الازل بالفعل الحادث

فى وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون تعالى مستقلا فى الفعل

وحينئذ لا تتجه النقض ويتم الجواب بتقرير محصول الفرق ان المرجح فى فعل العبد يجب ان لا يكون صا

درا عنه قطعا للتسلسل بل صادرا عن غيره وحينئذ لا يكون العبد مستقلا فى فعله والمرجح فى فعل البارى

لا يجب ان يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله فى فعله وعلى التقديرين يكون الفعل ازليا

لا زمانيا لان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل او عن غيره يصير واجبا والترك

ممتنعا على التقديرين يصير متساويا لما ذكرنا انفا هذا الفرق انما يفيد افتراق الصورتين فى الا

ستقلال وعدمه وذلك لا يتمشى ولا يفيد افتراقهما فى الاضطرار وعدمه وهذا هو المط

لان الناقض يدعى لزوم كون البارى تعالى مضطرا فى فعله لا مختارا على ان قوله وجب ان لا يكون

ذلك المرجح منه والا لكان حادثا ممنوع لان لو كان صادرا عنه لا باختياره لم يلزم ذلك ولم يبطل ما ذكر من الفرق بين الصورتين

بالاستقلال وعدمه ايضا ومنها ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ الا

يجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد وهذا اصح الاستدلال بناء على العلم على علية الفاعل وتمامه

بل لان النائم يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيلها كمياتها وكيفياتها والماشى انسانا

كان او غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء التى بين المبدا والمنتهى والناطق

يأتى بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التى هى مخارجها ولا بالهيئات والاو

ضاع التى يكون تلك الاعضاء عند الاتيان تلك الحروف والكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك

الانامل من غير شعور لما بالانامل من اجزاء والاعضاء من العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات

والربا طات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التى بها يتأتى تلك الصور والنقوش واشار الى الجواب بقوله

والايجاد لا يستلزم العلم الا مع افتراق القصد فيكفى الاجمالى يعنى ان ان كان ان الايجاد لا يتصور بدون العلم

بالموجد والمثبتون بعلمه تعالى لا يستدلون عليه بالايجاد بل باتقان الفعل واحكامه فنمنع الايجاد بالاختيار

متجه

اما ان كان صادرا عنه باختياره م

منه ولا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر

واخ فلا يلزم الا

احتياج المرجح م

الآه

لكونه معارضا للقصد والقصد الى الشئ لا يكون الا بعد العلم به يستلزم لكن

الاجمالى كاف فيه وهو حاصل فى الصورة المذكورة لبطلان التالى ومنها ان

العبد لو كان موجدا لفعل نفسه بالاستقلال فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم

فى وقت واراد الله سكونه فى ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظ الاستحالة

او لا يقع شئ منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم عن الحدوث عن الحركة والسكون

ولان التخلف عن المقتضى لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو ا

متنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظ الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فلزم

الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتاثير من غير تفاوت واجاب

المص بقوله ومع الاجتماع يقع مراده تعالى يعنى فى الصورة المفروضة يقع مراده تعالى لكون

قدرته تعالى اقوى اذ المفروض استواءهما فى الاستقلال بالتاثير وهو لا ينافى التفاوت بالقوة

والشدة ومنها ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا لفعله فى الجهة التى بها تعلق الفعل وهو

الحدوث فيجب ان يكون الفاعل للمحدث مخالفا لفعله فى جهة الحدوث والعبد محدث

فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب عنه بقوله والحدوث اعتبارى لا تاثير للفاعل

فيه بل انما يؤثر الفاعل فى الماهية بان يوجدها ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعله لجاز

ان يوجد الجسم لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق فى

الجسم واجاب المص عنه بقوله وامتناع الجسم لغيره يعنى امتناع صدور الجسم عن العبد

بسبب الغير وهو ان الجسم يجوز ان يصدر عن الجسم كما بيّنا فلا يلزم فى تحقق العلة المصححة

اعنى الامكان جواز صدور الجسم عن العبد لتحقق المانع ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد

فعله لكان قادرا على ايجاد مثله ايضا لان حكم الامثال واحد لكنا قاطعون بانه يتعذر

علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد فى التدبر والا

واجاب المص عنه بقوله وتعذر المماثلة فى بعض الافعال لتعذر الاحاطة يعنى ان بعض الا

فعال لا يتعذر فيه المماثلة لكن لا بسبب عدم وقوعه بقدرته بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية

بما فعله فى الزمان الاول ومنها انه لو كان موجدا لافعاله لكان بعض افعاله خيرا فى فعله

فيلزم لكان قادرا على ايجاده

مثل كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيه م

المماثلة م

لان الايمان فعل العبد وخلق المونيات فعل الله تعالى ولا نسلم ان الايمان خير في خلق
المونيات واجاب المص عنه بقوله ولا مشبهة في الخيرية بين فعلنا وفعله يعني ان النسبة
والخيرية انما يكون بين المتدنين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك ومنها ان الامة مجمعون
على صحة الشكر لله تعالى بل وجوبه على نعمة الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد لم يتحقق
الشكر لله تعالى عليه اذ لا معنى لصحة الشكر الغير على فعل نفسه واجاب المص عنه والشكر على مقدمات
الايمان يعني ان الشكر العبد لله تعالى ليس على نفس الايمان بل على اقداره وتمكينه وتوفيقه
على تحصيل اسبابه على التمهيد شاورو ومعارض بمثله يعني ان الدلائل السمعية التي تمسكت الاشاعرة
بها وجعلوها انواعا باعتبار خصوصيات يكون للبعض منها دون البعض مثل الوارد
بلفظ الخلق لكل شئ او بعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل او الفعل او نحو ذلك فمن الوارد
بلفظ الخلق لكل شئ صريحا وهو قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه بمعنى
واستحقاقا للعبادة فلا يتجه الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان
عند الخصم ايضا كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العبد وكذلك قوله تعالى خالق
كل شئ وهو الواحد القهار وقوله تعالى انا كل شئ خلقناه بقدر وبما لا له الحصر قوله تعالى
هو الخالق والحصر حينئذ اذا كان هو ضمير الشان او ضميرا مبهما يفسره الله تعالى واما اذا
كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان الله تعالى علما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة
بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عائدا اليه اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين ليس الا هذا
المعين ويلزم ان يكون عائدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غير ونعمل العبد خاصة قوله
تعالى والله خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل قوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم
بذات الصدور الا يعلم من خلق امتنع على علمه بما في القلوب من الدواعي والعقائد والخواطر
بكونه خالقها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم لثبوت ملزومه اعني الخلق وفي
اسلوب الكلام اشارة الى ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح ولا ينبغي ان
يشك فيه ولهذا استدل بالاية على عدم كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم
اعني خلقه بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها وبلفظ الجعل قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا

مسلمين لك ربنا واجعلني مقيم الصلوة واجعله رب رضيا وبلفظ الفعل قوله تعالى فعال
لما يريد يفعل الله ما يشاء والله تعالى زين الايمان وسائر الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون
موجدها هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد من فعل نفسه عدول عن الظاهر وبغير ما
ذكره قوله تعالى قل كل من عند الله وما بكم من نعمة فمن الله كتب في قلوبكم الايمان انه هو
اضحك وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر ما يمسكهن الا الله الى غير ذلك ومنها
ما تواتر معناه من الاحاديث الدالة على كون كل كائن بتقدير الله تعالى ومشيته فجميعها شامل
وقد ذكر العلماء تاويلها في المطولات ولها تاويل عام وهو ان الفعل يجوز ان يسند
الى ما له مدخل في الجملة ولا شك ان الله تعالى مبدأ لجميع الممكنات ينتهي اليه الكل فلهذا
جاز اسناد افعال العبد اليه تعالى واما الحصر عليه كما يدل عليه بعض الايات فيجب الاول على
لان الاقدار والتمكين وتيسير الاسباب لما كان منه تعالى فكانه هو الفاعل لا غير ومعارض
بمثله من النصوص الدالة على ان افعال العباد بقدرتهم واختيارهم وهي ايضا انواع فمنها
الايات الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله تعالى من عمل
صالحا فلنفسه ليجزي الذين اساءوا بما عملوا ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه
وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما يصنعون يعلم
والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى
كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق وجعلوا لله
شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واخلق لكم من الطين
واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى حكاية عن الخضر ع حتى احدث
لك منه ذكرا والابداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها وامثال ذلك كثير في القرآن
واجيب بانه لما ثبت بالدلائل السابقة ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره وجب حمل
هذه الالفاظ مجازا عن السبب العادي او حمل هذه الاسنادات مجازا لكون العبد
سببا لهذه الافعال هذا في غير لفظ الكسب فانه يقع على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير

واما على راى الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية موثر في الفعل وذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد فلا مجاز ولا اشكال ولا استقلال للعبد فلو اعتزلوا ومنها

الايات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يومنوا كيف تكفرون بالله وما منعك ان

تسجد وما لهم لا يومنون وما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك كثيرة في القرآن ومنها الايات الدالة على ان فعل العبد

بمشيته كقوله تعالى فمن شاء فليومن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا واجيب بما سبق من ان فعل العبد

بارادة الله تعالى لكنها موافقة لارادة العبد بطريق جرى العادة فلذلك يثبت عليهما واما على راى الامام فالجواب ظ وهو ان فعل العبد بمشيته ومشيته بمشية الله تعالى وما تشاؤن

الا ان يشاء الله ومنها الايات الواردة في الامر والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار واجيب بما سبق من ان هذه

باعتبار الكل الصادر من العبد ومنها الايات الدالة على اسناد الافعال الى العباد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى والمبتدا من قوله تعالى الذين يومنون بالغيب ويقيمون

الصلوة المعقولة الى يوسوس في صدور الناس وقد عرفت من تحرير محل النزاع ان هذا ليس من المتنازع فيه في شيء والنصوص اذا تعارضت لا تقبل شهادتها خصوصا في المسائل

اليقينية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية والترجيح معنا لان الشواهد العقلية على وفق مدعانا كثيرة منها انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم

والامر والنهي والثواب وفوائد والعقاب والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل النبي والشيطان

وكلمات التسبيح والهذيان وكذا بين ما يقع باختيار العبد على وفق ارادته وارادة غيره من ان التفرقة مدركة بالوجدان لان الكل بخلق الله تعالى من

غير تاثير للعبد فيه واجيب بان هذا انما يرد على المجبرة النافين لقدرة العبد واختياره

لا على من جعل فعله متعلقا بقدرته وارادته واقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله تعالى على ان المدح والذم قد يكونان باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم

بالحسن والقبح وسائر الغرائز وان الثواب لما كان فعل الله تعالى وتصرفا فيما هو حقه لا يتوجه سؤال اللمية كما لا يتوجه لخلق الاحراق عقيب مس النار وان عدم اقتران الفعل

في المخلوقية لا ينافي افتراقهما بوجه اخر ومنها ان افعال العباد فيها الظلم من الحكيم خلقها الله تعالى كالظلم والشرك ونحو ذلك ومنها ان فعل العباد في وجوب الوقوع وامتناعه

تابع لقصده وداعيته وجودا وعدما وكلما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء

بلا صارف ياكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب

والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يحدثه عند ارادته ويحدثه عند كراهته واجيب بان ما ذكر في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع

ورب فعل يتبع ارادة الغير كالخادم والعبيد فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون تبعية ارادة الله تعالى وقد وافقت ارادته لعبد بطريق جرى العادة

ومنها انه لو كان الله تعالى خالقا لافعال المخلوق لصح اتصافه بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر فيكون كافرا ظالما فاسقا اكلا شاربا نائما قاعدا الى ما لا يحصى واجيب بان مثل هذه

الاسامي انما يطلق على من قام به الفعل لا من اوجده الفعل الا يرى ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى في محالها وما تاكل ولا يتصف بها الا المحال ثم لو تهم صحة هذه التسمية بناء

على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام في بعض الاجسام واعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم فرعوا اليه ان الفعل المترتب على اخر مقصود منهم

وان لم يقصد واليه اصلا فلم يمكنهم هذا اسناد الفعل المترتب له تاثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل الفاعل فعلا اخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح

فان الاولى اوجبت الثانية سواء قصدها او لم يقصدها فالافعال عندهم

ينقسم الى مباشر ومتولد فالفعل الحادث ابتداءً من غير توسط فعل آخر هو المباشر كحركة اليد
والذى حدث بسبب فعل آخر هو المتولد كحركة المفتاح بسبب حركة اليد واختلفوا في
أنّ المتولد من فعل الله تعالى واختاره المص مذهب المعتزلة وقال حسن المدح على بعض
الافعال المتولدة وكذا حسن الذم على المتولد من الافعال يقتضى العلم باضافته الينا وقالت
الاشاعرة المتولد غير مقدور لنا لانا لا نتمكن من تركه لانه عند سببه اعني الفعل الذى
يترتب هو عليه يجب والواجب غير مقدور والمعتزلة قالوا هذا الوجوب انما يكون باختياره
السبب والواجب باختيار السبب وجوب لاحق لا ينافى الامكان الذاتى فلا يكون
منافياً لكونه مقدوراً والذم في القاء الصبى عليه لا على الاحراق جواب
اعتراض ربما يورد على دليل المعتزلة فيقال ان حسن المدح والذم لا يدل الا
على اسناد المتولد الينا وذلك لان حسن الذم للمتولد ممنوع وان علمنا استناده
الى غيرنا فانا نذم على القاء الصبى في النار اذا احترق بها مع انا نعلم ان المحرق غير
الملقى وتقريراً لجواب ان الذم للالقاء لا للاحراق فان الاحراق عند الالقاء
حصل بمجرد اجراء العادة وعدم انتقاضها والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق
الفعل لزم المحال او الالزام صح في الجواب خاصة او الاعلام صح مطلقاً قد اشتهر بين
اكثر اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يتناول افعال العباد فان
كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق قال الله تعالى فقضيهن سبع سموات اى خلقهن
وقال الله تعالى وقدر فيها اقواتها اى خلقها لزم المحال اى كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى
وهو باطل عند العدلية وان كان المراد بهما الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى
ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء
والقدر دون المباح وهذا معنى قوله صح في الواجب خاصة وان كان المراد بهما
الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض
الآية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اى اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح فعلى
هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر واليه اشار بقوله صح مطلقاً وقد نبه امير المؤمنين

هل هو من فعل العبد كالمباشر اولا فذهب المعتزلة الى انه من فعلنا كالمباشر وذهب الاشاعرة الى انه من الله تعالى

في حديث الاصبغ اشارة الى ما روى الاصبغ بن نباتة من ان شيخاً قام الى على عليه السلام
بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره فقال
والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطينا موطئاً ولا هبطنا وادياً ولا علونا تلعة الا
بقضاء الله تعالى وقدره وقال الشيخ عند الله احتسب عنائى ما ارى لى من الاجر شيئاً
فقال مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون
ولم تكونوا في شئ من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء
والقدر ساقانا فقال ويحكم لعلك ظننت قضاء لازماً وقدراً حتماً ولو كان كذلك
لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهى ولم يأت لائمة من الله تعالى
لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك
مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية
هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى امر تخييراً ونهى تحذيراً وكلف يسيراً ولم يعص مغلوباً
ولم يطع مكرهاً ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثاً ولم يخلق السموات والارض وما بينهما
باطلاً ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان
ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وظ ان
هذه الحديث لا يوافق شيئاً من المعاني المذكورة فايراده للتأييد محل تامل والاضلال اشارة
الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدى مقابل والاولان منفيان عنه تعالى
يعنى يطلق الاضلال على معان ثلثة الاول الاشارة الى خلاف الحق الثانى فعل الضلالة الثالث
الاهلاك والهدى مقابل له فيطلق على مقابلات المعاني الثلثة المذكورة الاشارة الى الحق
وفعل الهداية وعدم الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين منفى عنه تعالى لانه قبيح والله تعالى
منزه عن فعل القبيح واما الهدى فيجوز أن يسند اليه تعالى بالمعانى الثلثة فما ورد في الآيات
من اسناد الاضلال اليه تعالى فهو بالمعنى الثالث اعنى الاهلاك والتعذيب كقوله ومن يضلل فاولئك هم
الخاسرون وقوله تعالى يضل به كثيراً وغير ذلك واما الاشاعرة فالاضلال عندهم يعنى خلق الكفر
والضلال بناء على انه لا يقبح منه تعالى شئ وتعذيب غير المكلف قبيح اختلفوا في ان الله تعالى هل يعذب

من ذممكم

والله يهدى من يشاء ويضل

والتعذيب

غير المكلف ام لا فذهب الحشوية الى انه تعالى يعذب اطفال الكفار ورده المصنف بان تعذيب

غير المكلف قبيح عقلاً فلا يصدر عن الله تعالى والمعصوم واحتجت الحشوية بوجوه الاول قوله تعالى

حكاية عن نوح ولا يلدوا الا فاجراً كفاراً والفاجر والكافر يعذبهما الله تعالى والمصنف اجاب

عنه بقوله والخدمة ليست عقوبة للطفل بل يكون صلاحاً له كالفصد والحجامة الثالث ان

حكم الطفل حكم ابيه لانه منع من الدفن والتوارث والتزوج والصلوة عليه كابيه فيعذبه الله تعالى كابيه والمصنف

اجاب عنه بقوله والتبعية في بعض الاحكام جائزة ولا يلزم منه التبعية في سائر الاحكام

كالتعذيب والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه اختلفوا في ان التكليف حسن

اولا واختار المصنف الاول واحتج عليه بانه حسن مشتمل على مصلحة لا تحصل بدونه وهي استحقاق

التعظيم فان التفضل بالتعظيم من غير استحقاقه قبيح واعترض عليه بوجوه الاول ان التكليف لاجل

ايصال النفع كاعانة جرح الانسان ثم تداويه فكما ان ذلك قبيح وكذلك التكليف واجيب بان

الجرح مضرة من حيث التداوي لا يكون الا للتخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف فان فيه منافع

عظيمة ليس هو التخلص من المشقة الاصلية بسببه والى ذلك اشار بقوله بخلاف الجرح ثم تداوي

الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع بمنزلة المعاوضات وهي يشترط فيها رضا المتعاوضين

فكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضا المكلف والمكلف والتكليف بدون رضا

المكلف قبيح واجيب بان الاحتياج في المعاوضة الى رضا الجانبين لاختلاف اغراض

الناس في المعاملات بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه لا يختلف العقلاء في اختياره

فلم يحتج الى رضا المكلف الثالث انا لا نسلم ان التكليف لاجل ايصال النفع لم لا يجوز ان

يكون التكليف شكراً على النعم السابقة واجيب عنه بان التكليف لو كان شكراً لخرج النعمة بسبب

وقوع المشقة في مقابلها عن كونها نعمة والى هذين الجوابين اشار المصنف بقوله والمعاوضة

ومنافاة الشكر بل لان النوع محتاج الى التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها

في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذار ادامة المستلزمة لاقامة العدل

مع زيادة الاجر والثواب اراد ان يثبت الحسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام بيان

ذلك ان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامور معاشه لاحتياجه الى غذاء و

ولباس ومسكن وسلاح وغير ذلك من الامور التي لا يمكنه ان يأتي بها بنفسه ولو كان واحد

مدة حيوته وانما يتيسر بجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها بان يعمل كل

لصاحبه ما يحتاج اليه الآخر مثلا يزرع ذلك لهذا ويخبز هذا لذاك ويخيط واحد

لآخر ويتخذ الآخر الابرة وعلى هذا قياس سائر الامور فيتم امر معاشهم باجتماع

من بني نوعه ولهذا يقال ان الانسان مدني بالطبع فان التمدن باصطلاحهم عبارة عن

هذا الاجتماع وهذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل

واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه فيه وذلك يدعوه الى الجور على الغير

فيقع من ذلك الهرج فيختل امر الاجتماع ونظامه والمعاملة والعدل في جزئيات

غير محصورة لا ينضبط الا بوضع قوانين هي السنة والشرع فلا بد من شارع ليسن ذلك

على الوجه الذي ينبغي ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي ان

يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة لينقاد الباقون له في قبول السنة والشرع منه

وهذا الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بآيات تدل على انه من عند الله تعالى وتلك

هي المعجزات ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال الشرع اذا استولى عليهم الشوق

الى مشتهياتهم فيقدمون على المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان للمطيع ثواب وللعاصي

عقاب يحملهم الخوف والرجاء على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشريعة

اقوى مما اذا لم يكن كذلك فوجب عليهم معرفة الشارع والمجازي ولا بد من سبب

حافظ لتلك المعرفة فلذلك شرعت العبادات المذكورة لصاحب الشرع و

المجازي وكررت حتى يستحكم عليهم التذكر بالتكرير فينبغي ان يكون الشارع

داعياً الى التصديق بوجود خالق عليم قدير والى الايمان بشارع مرسل

اليهم من عنده صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب اخروي

وان يكلفهم القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد

لسنن التي يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم

لنظام امور الشرع وتلك السنن اعني الطريقة التي يبينها الشارع ويدعوا اليها

العباد مع استعمالها نافع في امور ثلثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن

متابعة الشهوة والغضب المانعة عن توجه النفس الناطقة الى جانب القدس

الثاني ادامة النظر في الامور العالية المقدسة عن العوارض المادية والكدورات

العوا

المشير الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده
للمسيء المستلزمة لاقامة العدالة في الدنيا مع زيادة الاجر والثواب في الآخرة فهنا
بيان حسن التكليف على رأي حكماء الاسلام وواجب زجره عن القبائح اختلفوا
في ان التكليف واجب ام لا فمنعه الاشاعرة بناءً على اصلهم من عدم وجوب شيء على
الله تع واثبته المعتزلة واختاره المص واحتج عليه بان التكليف زاجر عن ارتكاب
القبائح لان الانسان بمقتضى طبعه يميل الى الشهوات والمستلذات فاذا علم انها
حرام انزجر عنه فالزجر عن القبائح واجب وشرائط حسنه انتفاء المفسدة
وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات
الفعل وقدر المستحق وامتناع القبح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به
وامكان الالة ينحل شرائط حسن التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها
ما يرجع الى الفعل المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلِّف ومنها ما يرجع الى المكلَّف
فالذي يرجع الى نفس التكليف فامران الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف
مفسدة للمكلف بان يكون موجبا للاخلال بتكليف آخر له وان لا يكون مفسدة لمكلف
آخر الثاني تقدم التكليف على الفعل زمانا يتمكن المكلف فيه من الاستعداد به لمباشرة
الفعل زمان وجوب ايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران ايضا الاول امكان
وجوده ايراد المص بقوله وامكان متعلقه فان التكليف بالمحال قبيح الثاني
اشتمال الفعل على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان كان التكليف
بفعل واما ما يرجع الى المكلِّف فهو ان يكون عالما بصفات الفعل لئلا يكلف بارتكاب
القبائح واجتناب الواجب والمندوب وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل
من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل
بالواجب فلا يثيب المستحق للثواب واما ما يرجع الى المكلَّف فهو ان يكون
قادرا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم وان يتمكن من آلة الفعل ان كان الفعل
ذا آلة ومتعلقه اما علم اما عقلي او سمعي واما ظني واما عملي اي ما يكلف به قد يكون
علما وقد يكون ظنا وقد يكون عملا اما العلم فقد يكون عقليا محضا نحو العلم
بوجوده تعالى وكونه قادرا عالما وغير ذلك من الصفات التي لا يتوقف السمع
عليها وقد يكون سمعيا لا يستقل العقل بتحصيله فلا سبيل الى اثباته الا من طريق

الشرع وخبر النبي ص مثل العلم باحوال المعاد واما الظني فنحو كثير من الامور كظن القبلة
وغيرها واما العملي فكالصلوة والزكوة وغيرهما وهو منقطع للاجماع ولايصال
الثواب التكليف غاية وان ينقطع من المكلف وذلك للاجماع المنعقد على انقطاعه
ولان التكليف لو لم ينقطع لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف واللازم باطل بيان الملازمة
ان التكليف يستدعي المشقة والثواب يستدعي الخلوص من المشقة فالجمع بينهما محال فلو
تحقق التكليف دائما انتفى الثواب دائما فلم يمكن ايصاله الى المستحق وعلة حسنه
عامة اي علة حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن والكافر ومن
الكافر من سوء اختياره ولما كان للسائل ان يقول من شرائط حسن التكليف انتفاء المفسدة
بالنسبة الى المكلف كما مر آنفا وتكليف الكافر مفسدة له لانه مشقة في الدنيا وعقوبة في الآخرة
اجاب بقوله وهو مفسدة لا من حيث التكليف بل لاجل ما شرطناه يعني ان هذا المفسدة
للكافر لم يحصل من التكليف بل انما حصل من سوء اختياره والمفسدة التي شرطناه عدمها في
حسن التكليف هي المفسدة الحاصلة من التكليف والفائدة ثابتة جواب سؤال مقدر توجيهه
ان تكليف الكافر لا فائدة فيه لان فائدة التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة
في تكليفه فكان عبثا وتقرير الجواب انا لا نسلم ان تكليف الكافر لا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة
وهي التعريض للثواب لا الثواب والتعريض حاصل بالنسبة الى الكافر كما بالنسبة الى المؤمن
واما الثواب فانه فائدة امتثال المكلف للمكلف به لا فائدة التكليف واللطف واجب
ليحصل الغرض به اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي
الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة واختاره المص واحتج عليه بان اللطف يحصل به
غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف اذا
علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعا غيره
الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التأدب فاذا لم يفعل الداعي ذلك
النوع من التأدب كان ناقضا لغرضه فان كان اللطف من فعله تع وجب عليه تع وان كان
من المكلف وجب على الله تع ان يعرفه ويوجبه عليه وان كان من غيرهما شرط في التكليف
بالملطوف فيه العلم بالفعل ووجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو من لطف والاخبار بالسعادة
والشقاوة ليس مفسدة اشار الى الاجوبة عن اعتراضات الاشاعرة على وجوب
اللطف على الله تع تقرير الاول منها ان اللطف انما يجب اذا خلا عن جهات القبح لان

جهة المصلحة لا يكفي في الوجوب ما لم ينتف جهات المفسدة فلم لا يجوز ان يكون اللطف
الذي توجبونه مشتملا على جهة قبح لا تعلمونه فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان
جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون بتركها وليس ههنا وجه قبح وتقرير الثاني ان الكافر
اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه والاول باطل والا لزم ان يكون الكافر
مؤمنا لا كافرا لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني اما ان يكلف
عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجز الله تعالى او مع وجودها
فيلزم الاخلال بالواجب وتقرير الجواب ان اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف
فيه عند حصوله بل اللطف كما ذكرنا آنفا هو ما يقرب حصول الملطوف فيه ويرجح
وجوده على عدمه ويجوز ان يتحقق مع وجود اللطف معارض اقوى منه فيغلب عليه
كسوء اختيار الكافر وتقرير الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لما صدر عنه ما ينافيه
اذ الجمع بين المتنافيين محال اما صدور ما ينافي اللطف عنه تعالى فلانه تعالى اخبر بان بعض المكلفين
من اهل الجنة وبعضهم من اهل النار وكلاهما مفسدة لافضاء الاول الى الاتكال
والثاني الى الياس فلا ياتي بالطاعات بل يقوم على المعاصي وتقرير الجواب ان هذا الاخبار
ليس مفسدة لجواز ان يقترن بالاخبار من الجنة من الالطاف ما يمنع عنده من الاقدام
على المعاصي والاجتناب عن الطاعات والاخبار بالنار انما هو بالنسبة الى الجاهل
كابي لهب والمفسدة منتفية فيه لانه لا يعلم صدق اخبار النبي ص فيفضي الى الياس و
ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون الذم المكلف اذا منع المكلف من اللطف قبح
منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية والالجاء اليها فيقبح التعذيب لانه على ذلك
التقدير له ان يقول لم ما لطفت لي كما قال الله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من
قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم اللطف في بعثة الرسول
لكان لهم هذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع قبح اهلاكهم دون البعثة
ولا يقبح ذمه لان الذم حق مستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق
للمكلف ولهذا لو بعث الانسان غيره على فعل القبيح وفعله لم يسقط من الباعث
حق الذم كما انه لا يبطل حق ذم اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي ولا
ولا بد من المناسبة يعني لا بد وان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد
بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون حصوله داعيا الى حصول الملطوف فيه لانه لولا ذلك

لم يكن كونه لطفا اولى من كون غيره لطفا فيلزم الترجيح من غير مرجح ولم يكن ايضا
كونه لطفا في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من الافعال وهو ايضا ترجيح بلا مرجح
والى هذين اشار بقوله والا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين وعنى بالمنتسبين
اللطف والملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني ان لا يبلغ اللطف في استدعاء الملطوف فيه
حدا الالجاء والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الالجاء في مفهومه كما ذكرنا
ويعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال او با
لتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا له الى
فعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء الى الفعل لم يجب التفصيل وان لم يكن كافيا
وجب التفصيل اقول فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا الى الفعل بسبب المناسبة التي بينهما في
نفس الامر سواء كانت تلك النسبة معلومة للمكلف اولا ويزيد على جهة الحسن يعني لا بد ان
يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا ويدخله التخيير يعني
لا يجب ان يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة
المصلحة المطلوبة من الاخر فيقوم مقامه ويسد مسده كالكفارات الثلث ويشترط حسن البدلين
يعني يشترط في كل واحد من الامرين الذين يكون كل منهما لطفا ويقوم مقام الاخر كون كل منهما
حسنا ليس فيه وجه قبح وبعض الالم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عن الله تعالى
ومنا حسنه اما للاستحقاق او لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزائدين او لكونه عاديا
او على وجه الدفع ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف لما بين وجوب اللطف وهو
ضربان مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا ومصلحة الدين اما مضرة او منفعة والمضرة
اما الالم او مرض وغلاء وغيرها والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق او رخص او غيرها
اورد مباحث هذه الامور عقيب اللطف واختلف في حسن الالم وقبحه فذهب اصحابنا
الى ان الالام الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كانت مبتداة بها او بطريق المجازات و
بعضهم عوض اولا وذهب الثنوية الى قبح جميع الالام لانها صادرة عن الظلمة واختار
المص ان بعض الالام قبيح يصدر منا خاصة كالالام الصادرة عن بعض المكلفين بالنسبة
الى من لا جريمة له وبعضها حسن يصدر من الله تعالى وعلة حسنه اما الاستحقاق او اشتماله
على نفع زائد على الالم او على دفع ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعله
الله تعالى في الحجر اذا القيناه في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا

للصايل فانا اذا علمنا اشتمال الالم على واحد من هذه الامور حكمنا بحسنه قطعاً والالم الذي
يفعله الله تعالى ابتداءً وهو المشتمل على النفع الحاصل للمتألم مشروطاً باللطف للمتألم او
لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف العبث وهما قبيحان على الله تعالى
ويجوز في المستحق كونه عقاباً اي يجوز ان يقع الالم على المستحق مثل الفساق والكفار بطريق
العقاب ويكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ولا يكفي اللطف
في الم المكلف في الحسن يعني ان اللطف غير كاف في الم المكلف ليكون حسناً بل لا بد فيه ان يقع
في مقابلته عوض من حصول نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة لاجل الالم بسبب اللطف يقابلها
الثواب المستحق فيبقى الالم مجرداً عن النفع فيكون قبيحاً ولا يحسن مع اشتمال اللذة
على اللطف يعني ان الالم لا يحسن اذا كان اللذة مشتملة على اللطف الذي في الالم لان
الالم انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريق تلك المنفعة بدون الالم واما اذا كان
طريق تلك المنفعة بدون الالم لكان الالم ظلماً وهو قبيح ولا يشترط في الحسن اختيار
المتألم بالفعل اي لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداءً من الله تعالى اختيار المتألم
العوض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه
اختيار المتألمين فاما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت فيه اختيار المتألمين لكونه زائداً
فهو حسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه والعوض نفع
مستحق خال عن تعظيم واجلال لما اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع ابتداءً واحكامه والعوض
نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلاً من غير سابقة استحقاق
ويجوز ان يقع بعد استحقاق فقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضاً
وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب ويستحق عليه تعالى بانزال الالام وتفويت المنافع
لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استندت الى علم ضروري او مكتسب او ظن لا بفعل الى
فعل العبد وامر عباده بالمضار او اباحته وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء
في النار والقتل عند الشهادة الزور اراد ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها العوض
على الله تعالى منها انزال الالام بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب على الله تعالى تعويضه والا لكان
ظلماً والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت المنافع على العبد اذا كان التفويت من الله تعالى
لمصلحة الغير لانه لا فرق بين انزال المضار وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم بان
يخلق الله تعالى اسباب الغم لان الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستنداً الى علم ضروري كورود

مسببا او وصول الالم من الى مكتسب لانه تعالى هو الباعث على النظر فيكون الله تعالى سبب الغم
فكان العوض عليه او كان مستنداً الى الظن كان يغتم عند امارة وصول مضرة او فوات
منفعة فانه هو الناصب لامارة الظن فيكون الغم بسببه فيجب عليه العوض قوله لا تستند الى فعل
العبد اي الغم المستند الى العبد نفسه في غيبة من الله تعالى لا عوض فيه عليه تعالى وذلك
مثل ان يبحث العبد فيعتقد جهلاً نزول ضرر به او فوات منفعة فانه لا عوض فيه
ومنها اي من الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى امر الله تعالى عباده بايلام الحيوان
او اباحته سواء كان الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارات والنذر او الندب
كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى لان الامر بالايلام يستلزم الحسن والالم انما يحسن
اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم جداً ومنها تمكين غير العاقل
مثل سباع الوحش للايلام فان العوض يجب على الله تعالى لانه تعالى مكنه وجعله مائلاً الى
الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلاً يميز بين الالم الحسن والالم القبيح
ذلك بمنزلة الاغراء فيقدر منه تعالى لا يوصل اليه عوضاً وهذا بخلاف الاحراق
اذا القينا صبياً في النار واحترق او شهدنا بشهادة زور فقتل بسببها
العوض يجب علينا لا على الله تعالى واما الالقاء في النار فلان فعل الالم واجب في الحكمة
في جري العادة والله تعالى قد منعنا من الالقاء ونهانا عنه فصار الملقي كانه اوصل الالم
اليه فلهذا وجب على الملقي العوض دونه واما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا
بشهاداتهم على الامام ايصال الالم من جهة الشرع فصاروا كانهم فعلوه والانتصاف
اي انتصاف المظلوم من الظالم واجب عليه اي على الله تعالى عقلاً لانه لو لم ينتصف لادى الى
اضاعة حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه يقدر على منعه فلما
مكن المظلوم منه كان اذا لم ينتصف منه اضاع حق المظلوم والتالي باطل لان تضييع
حق المظلوم قبيح عقلاً وواجب سمعاً ايضاً لما ورد في القرآن من ان الله تعالى يقتص بين عباده
فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم دون العوض في الحال يوازي ظلمه فان لم يكن له
عوض تفضل الله تعالى عليه بالعوض المستحق عليه ودفع الى المظلوم فان كان المظلوم من
اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه على الاوقات على وجه لا يتبين له انقطاعها
فلا يتألم بها او تفضل الله عليه اي على المظلوم بمثلها اي بمثل الاعواض لئلا يتألم
بانقطاعها وان كان المظلوم من اهل العقاب اسقط الله بها اي بتلك الاعواض جزءاً

منقطع بواري تلك الاعواض بحيث لا يظهر التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات فلا يحصل السرور بحصول التخفيف وفي بعض النسخ بحيث يظهر التخفيف وهو النسخ
ولا يجب دوامه اي دوام العوض لجنس الزائد على ما يختار معه الالم وان كان منقطعا
اي لان العوض انما يحسن لانه يشتمل على نفع زائد على الالم زيادة يختار معها المتالم
الم ومثل هذا النفع الزائد لا يستدعي ان يكون دائما اذ يجوز ان يكون بحيث يختاره
المتالم مع كونه منقطعا فلا يجب دوامه وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الجبائي
الى انه يجب دوام العوض لانه لو انقطع لوجب ان يوصل اليه عاجلا لان المانع من الايصال
في الدنيا هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه وقد انتفى ورده الله بقوله
ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير يعني لا نسلم ان المانع هو الدوام
مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون لتاخيره
مصلحة غير ظاهرة فالمانع هو انتفاء تلك المصلحة المخفية وقال ايضا لو انقطع العوض
لزم دوامه ووجه اللزوم انه لو انقطع العوض لتالم بانقطاعه فيستدعي المتالم عوضا
فيجب ان يوصله فان انقطع لزوم دوامه وان انقطع تالم به واستدعى عوضا لغرضهم
جبرا فثبت انه لو انقطع وجب دوامه وما يؤدي وجوبه الى عدمه يكون محالا فالانقطاع
محال ورده الله ذلك ايضا بقوله والالم على انقطاعه ممنوع لجواز ... ان لا نسلم انه
يتالم بسبب انقطاع العوض اذ يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه فلا يتالم به مع انه غير
محل النزاع فان النزاع في العوض المستحق على الله تعالى لانه استلزام الالم الحاصل بالا
نقطاع لعوض اخر وهكذا دائما ولا يجب اشعار صاحبه اي المستحق للعوض بايصاله
عوضا بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارنه التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر بانه
ثواب له ولا يتعين منافع لان يكون عوضا بل يجوز ان يوصل عوضا ما يحصل فيه نفع
بخلاف الثواب فانه لا بد وان يكون من جنس ما الفه المكلف من ملاذه كالاكل والشرب واللبس
والنكح لانه رغب فيه تحمل المشاق بخلاف العوض ولا يصح اسقاطه اي لا يجوز اسقاط
العوض ممن وجب عليه العوض لا في الدنيا ولا في الاخرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا
هذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو الحسين البصري الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا واستحل
الظالم من المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف العوض عليه تعالى فان اسقاطه عنه عبث لعدم
انتفاعه به والعوض عليه تعالى يجب تزايده الى حد الرضا عند كل عاقل يعني ان العوض اذا وجب

عليه تعالى جاز ان يكون زائدا على الالم زيادة ينتهي الى حد يرتضي به كل عاقل وان كان العوض
علينا يجب مساواته للالم لان الزائد على ما يستحق ظلم من الغاصب يكون ظلما واجل الحيوان
الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوته فيه والمقتول يجوز فيه الامران اي لولا القتل
يجوز موته في ذلك الوقت وحيوته ايضا وقال ابو الهذيل يموت البتة في ذلك الوقت
وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة الى امد هو اجله ويجوز ان يكون الاجل لطفا
للغير لا للمكلف اي يجوز ان يكون اجل الانسان لطفا لغيره من المكلفين ولا يجوز ان
لطفا للمكلف نفسه لانه بالاجل ينقطع التكليف من المكلف وعند انقطاع التكليف
لا يكون اللطف متحققا والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه منه فطعام
البهيمة قبل ان يستهلكه بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لان للمالك منعها منه والحرام انه
لا يكون رزقا لان الله تعالى منع من الانتفاع وما كان حلالا مباحا فما اخذ العبد منه يجب
وتعين فالعبد هو الرازق لنفسه والله تعالى ليس رازقا له في ذلك الرزق وما اكله منه غير
فعله فهو من الله تعالى والرازق له ذلك الرزق هو الله تعالى والتوفي عقلية فقد يجب اما عند الحاجة
وقد يستحب اذا طلب التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح عند قصد تكثير المال من غير
ارتكاب منهي وقد يحرم عند ارتكاب المنهيات كالغصب والسرقة والربا والرزق
عند الاشاعرة هو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به فيدخل رزق الامة والدواب
او حرام او حلال
وغيرهما من المكول وغيره مباحا مملوكا او غير مملوك فيخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق
للانتفاع لانه لم يرزق فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك طريق
رزقا له وهذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه هو ما اكله الحيوان من غذائه ولا ياكل
احد رزق غيره ولا الغير رزقه وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما ملكه الحيوان
من اغذية واشربة لا غير والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء طعاما كان او غيره
وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة والوقت والمكان في الرخص والغلاء
فان انحطاط العوض انما يكون رخصا اذا كان الانحطاط عما جرت العادة بكونه
عوضا في ذلك الوقت والمكان وكذا ارتفاع العوض انما يكون غلاء اذا كان الارتفاع
عما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وقد يستندان الى الله تعالى
بان يقلل جنس المتاع المطلوب ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الرخص وقد يستندان الى الناس

الى العباد او يكثر جنس ذلك الاعلا متاع ويقلل رغبة الناس فيه فيحصل الرخص

غلاء ... ابه ... ملازمة ...

كان يحمل السلطان الناس على نهج تلك السليقة بحمو غالطلما منا او يحكم الناس الى غير ذلك من الاسباب المسندة الينا فيحصل الفلاح والوهن بخلاف ذلك والاصلح قد يجب على الله تعالى لوجود الداعي وانتفاء الصارف ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده واستدلوا على ذلك بانه يجب الفعل عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف واعترض بان ذلك وجوب الفعل عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والمدعى هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فاين هذا من ذاك واعلم ان مفاسد هذا الباب اكثر من ان يعد ويحصى ولنذكر نبذا من ذلك منها ان الاصلح بحال الكافر المبتلى بالاسقام والآفات ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله بعد البلوغ فلم يفعل الله تعالى ذلك بالنسبة اليه وابقاه حتى يفعل ما يوجب خلوده في النار ومنها انه يلزم ان لا يكون امانة للانبياء والمرسلين وتبقية ابليس وذرياته المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده وكفى هذا فظاعة ومنها انه يلزم ان لا يبقى المتفضل بحال ولا يكون لله خيرة في الانعام والافضال بل يكون ما يفعله تادية للواجب كرقة ودينا او دين لازم فلا يستوجب ما فعل شكرا ويكون الدعاء لدفع البلاء وكشف الباساء والضراء سؤالا من الله تعالى ان يغير ما هو الواجب عليه ومنها ان مقدورات الله تعالى غير متناهية فاي قدر يضبطونه في الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيلزم ان لا يكون تادية الله تعالى ما هو الواجب عليه وفساده اظهر من ان يخفى

المقصد الرابع في النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذا من النباوة وهو الارتفاع لعلو شانه وسطوع برهانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النبا وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعيل بمعنى الفاعل او المفعول فالهمزة وابدالها عام كالمروة والرسول بمعناه وقد يخص بمن له كتاب او شريعة وبعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه العقل اي يستقل بمعرفته مثل وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته واستفادة الحكم من النبي فيما لا يدل اي لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله تعالى بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك الطاعة واستفادة الحسن والقبح في الافعال التي يحسن تارة ويقبح تارة من غير اهتداء للعقل الى مواقعهما واستفادة النافع والضار اي معرفة منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا يفي بها التجربة

الا بعد ادوار واطوار وحفظ النوع الانساني فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى التعاون فلا بد من شرع يفرضه شارع يكون مطاعا كما ذكرنا في بيان حسن التكليف على طريق حكماء الاسلام وتكميل اشخاصه اي تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات وتعليم الصنائع الخفية من الحاجات والضروريات والاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن والاخبار بالعقاب والثواب ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك فيحصل اللطف للمكلف اي فبعثة الانبياء لطف من الله تعالى بالنسبة الى عباده وشبهة البراهمة ان البعثة اما بما يوافق العقل فلا حاجة فيه اليهم او لا بما يخالفه فيرد ما يخالف العقل فيرد وا بما ياتي في بعثتهم باطلة لما تقدم من ان ما يوافق العقل قسمان احدهما ما يستقل العقل بادراكه والثاني ما لا يستقل بادراكه والحاجة اليهم في القسم الثاني بل في القسم الاول ايضا لتعاضد العقل بالنقل وهي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان واقفا على انه بعثهم يجب الشرع كان اقرب الى فعل الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية اقول لا يخفى ما فيه من السعد ما لا قرب الى حال الا بتفاوت اشتمالها على فوائد ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق باقواله وافعاله فيحصل الغرض من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم له في اوامره ونواهيه ولوجوب متابعته وضدها لو صدر عنه الذنب لزم وجوب الضدين وهما وجوب متابعته ومخالفته وحرمتها اما الاول فللاجماع المنعقد على وجوب متابعة النبي ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله واما الثاني فلان متابعة المذنب حرام ولوجوب الانكار عليه يعني لو صدر عنه الذنب لوجب منعه وزجره والانكار عليه لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه حرام لاستلزام ايذائه المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله ولسقوط محله من القلوب فلا ينقاد اليه اي ولتنفيره عنه فلا يكون شهادته مردودة اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا واللازم باطل بالاجماع وكان من لا تقبل شهادته في القليل الزائل بسرعة من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته في الدين القيم ومنها استحقاقه العذاب واللعن واللوم لدخوله تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين وقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون وقوله تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه اعظم المنفرات ومنها عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة او الامامة التي دونها

كونه غير مخلص لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم باطل منتف بالاجماع ولقوله تعالى في ابراهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان ومتبعه واللازم قطعي البطلان ومنها عدم كونه مسارعا في الخيرات معدودا عند الله تعالى من المصطفين الاخيار اذ لا خير في الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار

بقي الكلام في ان العصمة معتبرة فيما نافى تحقق صدوره عن الانبياء من المعاصي اما ان يكون منافيا لما تقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ او لا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان يكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وشتمة وهم بمعصية وكل ذلك اما عمدا او سهوا وكل ذلك بعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي سهوا زعما منه انه لا يدخل في التصديق المقصود بالمعجزة عن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوزه الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة وجوزه الحشوية وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع وهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب عند محققي الاشاعرة منع الكبائر والصغائر الخسيسة بعد البعثة مطلقا والصغائر عند الجبائي عمدا لا سهوا وذهب امام الحرمين من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا فالمعتمد ان اراد وجوب العصمة عن جميع المعاصي كما هو الظاهر من كلامه والمصرح في الشرح فلا يخفى ان ما ذكره من الادلة لا يفي بذلك فان صدور الذنب عنه سيما الصغيرة سهوا لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والمتابعة قبل البعثة غير لازمة وبعد البعثة انما يجب فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بزلة ولا طبع والانكار على ما صدر عنهم سهوا غير جائز ورد الشهادة انما يكون بكبيرة واصرار على صغيرة من غير انابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللعن واللوم انما هو على تقدير العمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا يتأدى

به النبي عليه السلام وبجوز كونه كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا بعد المرتد الملتبس على الاطلاق ولان الذين اغواهم الشيطان ولا من حزب الشيطان سيما الانابة وعلى تقدير كون الخيرات لعموم كل فعل وترك فسارعة البعض اليها او كونه من زمرة الاخيار لا ينافي صدور ذنب عن الانبياء سيما سهوا ومع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوا او الصغيرة المنفرة عمدا محل نظر ويجب في النبي عليه السلام كمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي لان من لا يتصف بها لا يرغب في متابعته والانقياد لاوامره ونواهيه ويجب عصمته عن السهو لئلا يسهو فيما امر بتبليغه ولعل مراده ان يكون السهو في الامور دينيا او عادة وعن كل ما ينفر عنه من دناءة الاباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها من الامراض التي ينفر عنها الطباع كالبرص والجذام وسلس الريح والاكل على الطريق وشبهه من الامور الخسيسة وطريق معرفة صدقه اي صدق النبي في دعوى النبوة ظهور المعجزة على يديه وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق ومطابقة الدعوى قيد بذلك احترازا عن الكرامات فانها لا يكون مطابقة للدعوى ضرورة عدم الدعوى لكنه يخرج الارهاص والمعجزة المكذبة لمدعي الكاذب بدعوة النبوة وان ما يسميه معجزة كاسيأتي واما قوله مع خرق العادة فهو لغو محض ولعله من طغيان القلم لكن ينبغي ان يذكر ههنا قيدا آخر وهو عدم المعارضة ليتميز عن الشعبذة والسحر والمشهور في تعريف المعجزة انه امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وقد ينقض بما اذا دل على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الحجر فنطق بكذبه فانه كاذب فالاولى في تعريفها ان يزاد على المشهور قولنا ومطابقة الدعوى اقول قد يطلق المعجزة على مثله كاسيأتي في كلام نعم وانما كان ظهور المعجزة طريقا لمعرفة صدقه لان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم على سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات لافادة الظن وقد اعتبرتموه بلا جامع لافادة اليقين في العمليات التي هي من اساس ثبوت الشرائع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو من قرائن الاحوال

قلنا انما هو للتوضيح والترغيب للغائبين دون الاستدلال لا مدخل للمشاهدة القرائن
في افادة العلم الضروري لحصوله في الغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القصة اليهم
وللحاضرين فيما اذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر على تحريكها
احد سواه وجعل مدعي الرسالة حجته ان الملك يحرك تلك الحجب من ساعته فيفعل وقصة
مريم وغيرها يعطي جواز ظهورها على الصالحين اختلفوا في جواز ظهور ما هو خارق
للعادة على يد غير النبي من الصالحين اعني المواظبين على الطاعات المجتنبين عن المعاصي
فذهب المعتزلة الى منعه تمسكا بما سيأتي والاشاعرة الى ثبوته واختاره المصنف واحتج
عليه بقصة مريم على ما دل عليه قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا
وغيرها مثل قصة آصف بن برخيا كما دل عليه قوله تعالى انا آتيك به قبل ان يرتد اليك
طرفك وغيرها واشار للجواب عن ادلة المعتزلة وهي وجوه منها انه لو صدر عن غير النبي
لكثر وقوعه لصدوره من غير النبي بالطريق الاولى وعن غيره ايضا فيخرج عن ان يكون معجزا
فيخرج عن ان يكون امرا خارقا للعادة لكثرة وقوعه وتقرير الجواب انا لا نسلم خروجه
عن حد الاعجاز من صدوره عن الانبياء والاولياء لا يجعله عادة معتادة والى
هذا اشار بقوله ولا يلزم خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور الخارق
عن غير النبي لزم التنفر عن الانبياء لان الباعث على اتباعهم انفرادهم عن غيرهم و
عجز غيرهم عن مشاركتهم فاذا لم يكن كذلك هان الخطب ولزم النفرة عن اتباعهم وتقرير
الجواب انا لا نسلم النفرة حيث قاطعهم لمشاركة الاولياء لهم كما لا يلزم ذلك من مشاركة
نبي آخر والى هذا اشار بقوله ولا التنفر ومنها ان تميز النبي عن غيره انما هو بظهور
الامر الخارق على يده فلو ظهر على يد غيره انه لزم عدم تميز النبي عن غيره وتقرير الجواب
انا لا نسلم لزوم عدم التميز وانما يلزم لو لم يحصل التميز بامر آخر وهو ههنا فان النبي يتميز عن
الولي بدعوى النبوة والى هذا اشار بقوله ولا عدم التميز اي ولا يلزم عدم التميز ايضا
ومنها انه لو صدر عن غير النبي لبطلت دلالته على صدق النبي لان مبنى الدلالة على اختصاصه
بالنبي فاذا ابطل الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم وانما يلزم لو ادعى
دلالة كل خارق على صدق النبي وليس كذلك بل لها شرائط منها مقارنة الدعوى
والى هذا اشار بقوله ولا ابطال دلالته ومنها انه لو جاز ظهوره على صادق غير النبي
لجاز ظهوره على كل صادق فيلزم عمومية ظهور المعجزة والجواب منع اللزوم لان مبنى

ظهور الخارق كرامة لصاحبه وهي انما توجد في الانبياء والصالحين من عباد الله تعالى وهم
الاولياء والى هذا اشار بقوله ولا العمومية ومعجزاته قبل النبوة يعطي الارهاص اختلفوا في
ظهور المعجزة على سبيل الارهاص وهو احداث امر خارق للعادة دال على بعثة نبي قبل
بعثه فمنعه المعتزلة واختار المصنف الجواز واحتج عليه بظهور معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم قبل النبوة مثل انكسار
ايوان كسرى وانطفاء نار فارس وتظليل الغمامة وتسليم الاحجار عليه ونعيه مسلمة
وفرعون وابراهيم يعطي جواز ظهور المعجزة على العكس اختلفوا في انه هل يجوز ظهور
المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعواهم اظهارا لكذبهم فالذين منعوا ظهور الكرامات
على غير الانبياء منعوا ذلك والذين جوزوا ظهور الكرامات على غير الانبياء
جوزوا ذلك واختاره المصنف واحتج عليه بالوقوع فان الوقوع دليل على الجواز ومما
وقع ما نقل من مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة فقيل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا لاعور فعاد
بصيرا فدعا مسيلمة لاعور فذهب عينه الصحيحة وكما نقل ان فرعون لما تبع موسى
بني اسرائيل طريقا في البحر يبسا قال فرعون انا ايضا نمر على هذا الطريق فاتبعهم بجنوده
فغشيهم الموج فاغرقوا جميعا وكما نقل في ابراهيم عليه السلام لما جعل الله تعالى عليه النار بردا وسلاما
قال عمه انا اجعل النار على نفسي بردا وسلاما فجاءت نار فاحرقت لحيته ودليل الوجوب
يعطي العمومية ولا يجب الشريعة اختلفوا في انه هل يجب البعثة في كل زمان بناء على نفي
الحسن والقبح العقليين وقالت الامامية يجب البعثة في كل زمان واختاره المصنف واحتج
عليه بان الدليل الدال على وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل وقت لان
الحث على الطاعة والنهي عن المعاصي لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا فيكون واجبة
في جميع الاوقات واختلفوا في انه هل يجب الشريعة للنبي المبعوث ام لا فذهب البعض
على ابتاعه الى انه يجوز بعثة النبي لتاكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة
فانه يجوز بعثة نبي بعد نبي بشريعة واحدة فكذا يجوز بعثة نبي بمقتضى ما في العقول
وذهب ابو هاشم واصحابه الى انه لا يجوز ان يبعث النبي الا بشريعة لان العقل
كان في العلم بالعقليات فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم ان يكون بعثته عبثا اجاب
المصنف بانه يجوز ان يكون البعثة فاشتملت على نوع من المصلحة بان يكمل العلم بنبوته
ودعوته اياهم الى ما في العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا وظهور معجزة القرآن وغيره
مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم يدل على نبوته بيان ان نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة وقرن

بدعوته لظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيًا لما بينا آنفًا اما انه ادعى النبوة فبالتواتر
واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقرآن وهو معجز واما انه اتى به فبالتواتر واما انه معجز
فلانه صلى الله عليه وسلم تحدى به ودعا الى الاتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء
من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية
والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهات والمباراة فعجزوا حتى آثروا المقارعة
بالسيوف على المعارضة بالحروف فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا
لنقل الينا لتوافر الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيها
احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة
وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات والى هذه الجملة اشار بقوله والتحدي مع الامتناع
وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز ولا يتم الا بامور خارقة للعادة بلغت جملتها حد التواتر
وان كان تفاصيلها آحادًا والى هذا المعنى اشار بقوله والمنقول معناه متواترًا من المعجزات
يعضده اعجاز القرآن قيل انما هو لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معًا وقيل للصرفة والكل
محتمل والجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة
على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم
باساليب الكلام والمراد بالفصاحة في عبارة المتن ما هو اعم منها ومن البلاغة واطلاقها
على هذا المعنى شائع وقال بعض المعتزلة اعجازه بالاسلوب الغريب والنظم العجيب المخالف
لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار وقال القاضي الباقلاني وامام الحرمين
ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال
لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء
لا ينحط عن جزالة القرآن انحطاطًا بينًا قاطعًا للاوهام وربما يعد نظم ركيك يضاهي
نظم القرآن على ما روي من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل
له ذنب وبيل وخرطوم طويل وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى
ان اعجازه بالصرفة وهو ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها
وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم واحتجوا بوجهين الاول انا نقطع بان
فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السورة ومركباتها القصيرة مثل
الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الآخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة

الثاني ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا قادرين على الاتيان يتوقفون في بعض
السور والآيات الى شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي مترددًا في الفاتحة
والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجزًا لفصاحته لكان كافيًا في الشهادة والجواب
عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء وهذه بعينها شبهة من نفى قطعية
الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من آحاد العرب قادرًا على الاتيان بمثل
قصائد فصحائهم كامرئ القيس واضرابه واللازم قطعي البطلان وعن الثاني انه بعد
صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي عليه السلام لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز
ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما
يظهر لكل واحد بحيث لا يبقى له تردد اصلاً واستدل على بطلان الصرفة بوجوه
الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته
في جزالته ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك
ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضي الامر واستوت على الجودي لذلك لا لعدمهم
المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الاولى
ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل
في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن
اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان
بعضهم لبعض ظهيرًا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما
يحسن فيما لا يكون مقدورًا للبعض ويتوهم كونه مقدورًا للكل فيقصد نفي ذلك
والنسخ تابع للمصالح اشارة الى دفع ما قال اليهود في ابطال النبوة بناء على ان شريعة
موسى عليه السلام مؤبدة لان النسخ باطل لان المنسوخ ان كان متضمنًا للمصلحة لكان ابطاله
قبيحًا وان لم يكن متضمنًا للمصلحة كان رفعه قبيحًا واذا بطل النسخ يلزم ان يكون
شريعة موسى عليه السلام مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد عليه السلام لكونها ناسخة لشريعة موسى عليه السلام
تقرير الرد بناء على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح التي تختلف باختلاف الاوقات
والاشخاص والا فجواز النسخ بيّن ووقوعه فقال وقد وقع حيث حرم على نوح عليه السلام
بعض ما احل لمن تقدم فانه جاء في التوراة ان الله تعالى قال لآدم وحواء قد احللت لكما
كل ما دب على وجه الارض وقد حرم على نوح عليه السلام بعض الحيوانات واوجب الختان

على الغير على الانبياء المتأخرين عن نوح بعد تأخر يعني مما أباحه تأخيره على
نوح وحرّم الجمع بين الاختين في شريعة موسى وشريعة نبينا مما أباحه في شريعة
آدم ونوح وغير ذلك من الاحكام التي نسخت في بعض الاديان وخبرهم عن موسى
بالتأبيد تمسك بعض اليهود في تأبيد شريعة موسى بما روي عن موسى انه
قال تمسكوا بالسبت ابداً ما دامت السموات والارض ودوام السبت يدل على دوام شريعة موسى
مفترى لانه ثبت هذه الرواية عن اليهود وقيل اختلقه ابن الراوندي ومع تسليمه
اي تسليم ثبوت هذه الرواية عنهم لا يدل على المراد قطعاً لانه غير متواتر لانه لم يثبت
نقل استئصالهم وافناهم بحيث لم يبق منهم عدد التواتر والسمعي دل على عموم نبوته
اي دلائل السمعية دلت على انه مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعم
بعض اليهود والنصارى زعماً منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون
اهل الكتابين مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل يا أيها الناس اني رسول الله اليكم
جميعاً قل اوحي الي انه نفر من الجن ليظهره على الدين كله ومثل قوله بعثت الى الاسود
والاحمر وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية
وقهره على الانقياد عليها ذهب جمهور الاشاعرة الى ان الانبياء افضل من الملائكة
خلافاً للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر وابي عبد الله الحليمي منهم وصرح بعضهم بان عوام
البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام البشر واختار
المصنف مذهب الاشاعرة تمسكاً بان للبشر امور مضادة للقوة العقلية وشواغل عن
الطاعة العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الخارجة
والداخلة فالمواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد
القوة العقلية يكون اشق وابلغ في استحقاق الثواب والكرامة وقد يتمسك بوجوه
نقلية منها ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم والحكيم لا يأمر بسجود الافضل
للادنى وإباء ابليس معللاً بانه خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل على ان المأمور
كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ومنها ان آدم علمهم الاسماء والمعلم
افضل من المتعلم وسوق الآية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم
ولذا قال الم اعلم غيب السموات والارض وهذا ضعيف لانه يجوز ان لهم انه علم جميع اقسام
العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح المحفوظ وحصل لهم في الازمنة المتطاولة بالتجارب

ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب

والانظار المتوالية ومنها قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل
عمران على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع
فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين
منهم الملائكة اذ لا مخصص للملائكة من العالمين ولا جهة لتغييره بالمكثر من المخلوقات
واحتج المخالفون انهم بوجوه نقلية وعقلية اما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد
ما في السموات وما في الارض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من
فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وخصصهم بالتواضع وترك الاستكبار في السجود فيه
اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظيم حاصلة ووصفهم
باستمرار الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى
ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون
ووصفهم بالقرب والزلفى عنده بالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها
قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال وهم من
خشيته مشفقون ووصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور
اساس كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا على افضليتهم
سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب
ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل وكان قائل
لا انبت لنفسي مرتبة فوق البشر كالملائكة والجواب انه لما نزل قوله تعالى والذين كذبوا
باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش يتعجلونه بالعذاب تهكماً
به وتكذيباً له فنزلت بياناً لانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله تعالى بفتحها ولا يعلم
ايضاً متى نزل بهم العذاب منهما ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبرائيل
قلب باحد جناحيه المؤتفكات فمقصود الآية على ان الملك اقدر واقوى لا على
انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي كراهة
ان تكونا ملكين يعني ان الملائكة بالمرتبة الاعلى وفي الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب
انهما رأيا الملائكة احسن صورة واعظم خلقاً واكمل قوة فتمنيا مثل ذلك وخيل اليهما
انه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة ولو سلم فغايته التفضيل على آدم قبل النبوة ومنها
قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبرئيل والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك

بطريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله
ولا الملائكة المقربون اى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك
لا يستنكف من هذا الامير الوزير ولا السلطان ولو عكست لاختلت والجواب ان
الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة بل الالوهية
والترفع على العبودية لكونه روح الله تعالى ولد بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه
والابرص والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين
لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى ولا دلالة على الافضلية بمعنى
كثرة الثواب وسائر الكمالات ومنها ان المراد تعقيب ذكر الملائكة على ذكر الانبياء
والرسل ولا يعقل له جهة سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون بجهة تقدمهم
في الوجود او في قوة الايمان بهم فان وجود الملائكة اخفى فالايمان به اقوى فيكون
تقديم ذكرهم اولى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانية مجردة في ذاتها
متعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور
والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شائبة الجهل والنقص والخروج
من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة واحداث
السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخير ولا كذلك
حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم
المستوجبة للمثوبات اكثر لطول زمانهم واداوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتهم
عن المخالفة المعاصي المنقصة للثواب والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء
افضل واكثر ثوابا لجهات اخر ككثرة المشقة والمنافي وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك

المقصد الخامس في الامامة وهي رياسة عامة في امر الدين والدنيا
خلافة عن النبي عليه السلام وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة
في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامام
الامام لطف يجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض اختلفوا في ان نصب الامام بعد
انقراض زمان النبوة هل يجب ام لا وعلى تقدير وجوبه على الله ام علينا عقلا او
سمعا فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية
بل عقلا وذهب الامامية الى انه واجب على الله تعالى عقلا واختاره المص وذهب

الخوارج الى انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة
اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب الفوطي واتباعه الى العكس اى انه يجب
مع الامن لاظهار شعائر الشرع ولا يجب عند ظهور الفتن لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار
سببا لزيادة الفتن تمسك اهل السنة بوجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة
حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول وكذا عقيب موت كل امام
روي انه لما توفي النبي عليه السلام خطب ابو بكر فقال يا ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا
قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا
وهاتوا اراءكم رحمكم الله تعالى فبادروا من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولم
يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز
الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا
بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب على ما مر الثالث ان في نصب
الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب
اما الصغرى فتكاد ان يكون من الضروريات بل المشاهدات ويعد من العيان الذي لا يحتاج
الى البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القران وما يلتئم باللسان لا
ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون
سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما تتسارع اليه الطباع وتتنازع
عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما يشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد
هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح
والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون
رئيس يصدرون عن رأيه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجري مثل ذلك فيما بين الحيوانات
العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم امرها ما دام فيها واذا هلك انتشرت
الافراد انتشار الجراد وشاع فيما بينهم الهلاك والفساد لا يقال غاية الامر انه
لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياسته
جميع الناس وشمولها امر الدين على ما هو المعتبر في الامام لانا نقول انتظام امر
عموم الناس على وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ
لو تعدد الرؤساء في الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات ومخاصمات موجبة

لاختلال امر النظام ولو انفرد برياسة في امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذي هو المقصود الاهم والعمدة الاعظم واما الكبرى فبالاجماع واحتج المص بان الامام لطف من الله تع في حق عباده لانه اذا كان لهم رئيس يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي منهم بدونه واللطف واجب على الله تع بناء على اصله واعترض عليه بان نصب الامام انما يكون لطفا اذا خلا عن المفاسد كلها وهو مم فان اداء الواجبات وترك المحرمات مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اقرب الى الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام ولو سلم فانما يجب لو لم يقم لطف اخر مقامه كالعصمة مثلا لم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام وايضا انما يكون لطفا اذا كان الامام ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبايح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذي تدعون وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس بواجب والمص اشار الى الجواب عن الاول والثاني بان المفاسد معلومة الانتفاء وعن الثالث بقوله والحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء وذا انما مجرد دعوى واشار الى الجواب عن الثالث بقوله وجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا يعني ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي ابن ابي طالب ع انه قال لا تخلو الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهر مشهور او خائفا مغمور لئلا يبطل حجج الله تعالى وبيناته وتصرفه الظاهر لطف اخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم ورد بانا لا نم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبايح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده في وقته كاف في هذا المعنى فان ساكن القرية اذا انزجر عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجر خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله اليها متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود مترقب كما ان تخوف الاول في ظهور مترقب ثم اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون معصوما ام لا فذهب الامامية والاسمعيلية الى وجوبه وانكره الباقون من خلافه واحتج المص بوجوه الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل وجه اللزوم ان المحوج الى الامام جواز الخطاء

على الامة في العلم والعمل فلو جاز الخطاء على الامام ايضا لوجب له امام آخر وهكذا والى هذا الوجه اشار بقوله وامتناع التسلسل يوجب العصمة والاشاعرة ان يقولوا لا نم ان الحاجة الى الامام لما ذكرتم بل لما ذكرنا في وجوب نصب الامام ولا يلزم منه ان يكون معصوما الثاني ان الامام حافظ للشريعة فلو جاز الخطاء عليه لم يكن حافظا لها واليه اشار بقوله ولانه حافظ الشرع واجيب بانه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح وان اخطاء في اجتهاده فالمجتهد فيرده والامرون بالمعروف يصدقون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القويمة الثالث انه لو اقدم الامام على المعصية لوجب انكاره وهو مضاد لوجوب طاعته الثابت بقوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مفوت للغرض من نصبه اعني امتثال الامة اوامره والاجتناب عما نهى عنه واتباعه فيما يفعله والى هذا اشار بقوله ولوجوب الانكار لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض عن نصبه واجيب بان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فيكون من ضرورات الرابع انه لو اقدم على المعصية لكان اقل درجة من العوام لان عقله بمثالب المعاصي ومراتب الطاعات فصدور المعصية منه اقبح من العوام واليه اشار بقوله ولا نحطاط درجته عن اقل العوام ثم القائلون بالعصمة اختلفوا في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا واختار المص انه قادر على المعصية نقالا وليس في العصمة القدرة والا لما استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصي ولما كان مكلفا وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي واختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر اهل السنة الى انه لا يجب ان يكون افضل من رعيته وذهب الامامية الى انه يجب واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من رعيته فلا يخلو اما ان يكون مساويا او مفضولا وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا يدل عليه قوله تع افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقديمه لانه يفضي الى الترجيح بلا مرجح والعصمة تقتضي النص وسيرته عليه السلام يعني ان العصمة من الامور الخفية التي لا يعلمها الا عالم السرائر فيجب ان يكون الامام منصوصا من الله تع وسيرة نبينا عليه السلام انه تقتضي التنصيص بالامام لانه

اشفق للامة من الوالد بولده ولهذا لم يترك في ارشاد امور جزئية ما يتعلق بالا
ستنجاء وقضاء الحاجة فمن هو بهذه المثابة من الاشفاق كيف يهمل امرهم
فيما هو اهم المهمات ولا ينص على من يتولى امرهم بعده وهما اي العصمة والتنصيص
مختصان بعلي ع اختلفوا في ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم فذهب الامامية
الى انه علي ع واختاره المص وذهب الباقون الى انه ابو بكر واحتج المص بان العصمة
والنص كلاهما مختص بعلي ع اي المعصوم والمنصوص عليه بالامامة هو علي ع دون ابو
بكر فهو امام دونه اقول دعوى انحصار العصمة في علي ع ينافي ما تقدم من انها خفية
لا يعلمها الا الله وما قيل من انهما مختصان بعلي ع لان عليا ع افضل الصحابة لما سيأتي
والافضل يجب ان يكون اماما لما بينا ان امامة المفضول قبيحة واذا كان اماما يجب ان
يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لان الامامة مشروطة بالعصمة ولا يتحقق
العصمة بدون التنصيص ففيه مصادرة لا يخفى والنص الجلي في قوله ص بمحضر من الصحابة
سلموا على علي ع بامرة المؤمنين والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل صار اميرا وقوله
لعلي ع انت الخليفة بعدي وغيرهما مثل قوله ص مشيرا الى علي ع واخذ بيده هذا
خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوه وقوله وقد جمع بني عبد المطلب ايكم
يبايعني ويوازرني يكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي ع واجيب بانه لو كان
في مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا والدين العامة للخلق مثل هذه
النصوص الجلية لتواترت واشتهر فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا في العمل بموجبه ولم يترددوا
حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام وترددهم حين قالت الانصار منا
امير ومنكم امير ومالت طائفة الى ابي بكر واخرى الى العباس واخرى الى علي ع ولم يترك علي
محاجة الاصحاب ومخاصمتهم وادعاء الامر له والتمسك بالنص عليه بل قام بامره
وطلب حقه كما قام به حين افضت النوبة اليه وقاتل حتى افنى الخلق الكثير مع ان
المخالفة ذلك اشد وفي اوائل الامر اسهل وعهدهم بالنبي ص اقرب وهمهم في تنفيذ
الاحكام ارغب وكيف يزعم من له ادنى مسكة باصحاب رسول الله ص مع انهم بذلوا
مهجهم وذخائرهم وقتلوا اقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول الله ص واقامة شريعته
وانقياد امره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه مع وجود هذه
النصوص القطعية الظاهرة الدالة على المراد بل ههنا امارات وروايات ربما يفيد

باجتماعها القطع بعدم مثل هذه النصوص وهي انه لم يثبت عمن يوثق به من المحدثين
مع شدة محبتهم لامير المؤمنين ونقلهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدين
والدنيا ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاصماته وعند تأخره عن
البيعة اشارة الى تلك النصوص وجعل الامامة شورى بين ستة ودخل علي ع
في الشورى وقال عباس لعلي ع امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول
الله ص بايع ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان وقال ابو بكر وددت اني سألت النبي
عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه واحتج علي على معاوية ببيعة الناس له لا بنص من النبي
ولقوله تع انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤ
تون الزكوة وهم راكعون وانما اجتمعت الاوصاف في علي ع بان ذلك انما نزل
باتفاق المفسرين في حق علي ابن ابي طالب ع حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في
صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء
بمعنى المتصرف والاولى والاحق بذلك يقال اخو المرأة وليها والسلطان ولي من لا ولي
له ولان ولي الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة يعم جميع المؤمنين لقوله
والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة
وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام فيتعين
علي ع لذلك اذ لم توجد الصفة في غيره واجيب بمنع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين
والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والمولى والمحب على ما يناسب
ما قبل الاية وهو قوله تع يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم
وولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست على التصرف والامامة بل النصرة والمحبة
وما بعدها وهو قوله تع ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون
فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل ما بينهما ايضا على النصرة ليلائم
اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع ولا خفاء في ان ذلك
عند نزول الاية لم يكن في امامة الائمة الثلثة وايضا ظاهر الاية ثبوت الولاية بالفعل في الحال
ولا شبهة في ان امامة علي ع انما كانت بعد النبي ص والقول بانه كانت له ولاية التصرف في امر
المؤمنين في حيوة النبي ص ايضا مكابرة فضرورة الاية انما يكون في المآل دون الحال لا يستقيم
في حق الله تع ورسوله ص وايضا الذين امنوا صيغة جمع فلا يصرف الى الواحد الا بدليل وقول

المغربي ان الاية نزلت في حق علي ع لا يقتضي اختصاصها واختصار ما
عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا
عن ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في
صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون
ولحديث الغدير المتواتر بيانه ان النبي ع قد جمع الناس يوم غدير خم موضع
بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وجمع الرحال
وصعد عليها وقال مخاطبا معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا
بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
واخذل من خذله وهذا الحديث اورده علي ع يوم الشورى عند ما
حاول ذكر فضائله ولفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار
وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى ماويكم النار هي موليكم
اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي ع ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها اي
الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى
المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شائع في كلام العرب منقول عن ائمة
اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغ
اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا
المعنى ليطابق صدر الحديث اعني قوله الست اولى بكم من انفسكم ولانه لا
وجه للخمسة الاولى وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى
البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء
بعض ولا خفاء في ان الاولوية بالناس والتولي والمالكية لتدبير امرهم والتصرف
فيهم بمنزلة النبي ع هو معنى الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة
الاجماع كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم
كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يرو المقدمة التي جعلت دليلا على
ان المراد بالمولى الاولى بالتصرف وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعني قوله اللهم وال
من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في
دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات

بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته
الكل المؤمنات وليكون ادل على الافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي ع ولو سلم
ان المراد بالمولى هو الاولى فاين الدليل على ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز
ان يراد الاولى في الاختصاص به والقرب منه كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابراهيم
للذين اتبعوه وكما يقول التلامذة نحن اولى باستاذنا والاتباع نحن اولى
بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف وحينئذ لا يدل الحديث على امامة
ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في المال لكن من اين يلزم
نفي امامة الائمة الثلاثة قبله ولحديث المنزلة المتواتر بيانه ان المنزلة اسم جنس اضيف
فيعم كما عرف باللام بدليل صحة الاستثناء واذا استثنى منها مرتبة النبوة بقيت عامة
في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا في تدبير الامر ومتصرفا في مصالح
العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه
المنزلة الرفيعة الثابتة في حيوة موسى ع بوفاته واذ قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك
الا بطريق الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع وبمنع عموم
المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعى كونه معهودا معينا
كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك
الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة ولم
يثبت لعلي ع اللهم الا ان يقال بانهما بمنزلة المستثنى لظهور انتفائهما ولو سلم العموم
فليس من منازله دون الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه
شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتاكيدا في القيام بامر
القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفائها بموت المستخلف عزلا
ولا نقصا بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من
الله تعالى فتصرف هارون ونفاذ امره لو بقي بعد موسى ع انما يكون لنبوته وقد انتفت
النبوة في حق علي ع فينبغي ان ينتفي ما يبتني عليها ويتسبب عنها وبعد اللتيا والتي لا دلالة على نفي
امامة الائمة الثلاثة قبل علي ع ولاستخلافه على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله
الى زمان وفاته فيعم الازمان والامور للاجماع على عدم الفصل بل الحاجة الى الخليفة
بعد الوفاة اشد منها حال الغيبة واجيب بانه على تقدير صحته لا يدل على بقائه خليفة بعد

وفاته دلالة قطعية مع وقوع الاجماع على خلافه ولقوله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال واجيب بانه خبر واحد في مقابلة الاجماع ولو صح لما خفي على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين سيما علي واولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفي خلافة الاخرين ولانه افضل من غيره من الائمة لما سبق وامامة المفضول قبيحة عقلا واجيب بمنع المقدمات ولظهور المعجزة يعني الكرامة على يده كقلع باب خيبر وعجز عن اعادته سبعون رجلا من الاقوياء ومخاطبة الثعبان على منبر الكوفة مبدعة فقال انه من حكام الجن اشكل عليه مسئلة اجبته عنها ودفع الصخرة العظيمة عن القليب روي انه لما توجه الى صفين مع اصحابه اصابهم عطش عظيم فامرهم ان يحفروا بقرب دير فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل فاقلعها ورمى بها مسافة بعيدة فظهر قليب فيه ماء فشربوا ثم اعادها فلما راى ذلك صاحب الدير اسلم ومحاربة الجن روي ان جماعة من الجن ارادوا دفع الضرر بالنبي صلى الله عليه وسلم حين مسيره الى بني المصطلق فحاربهم علي وقتل منهم جماعة كثيرة ورد الشمس وغير ذلك من الوقائع التي نقلت عنه وادعى الامامة فيكون صادقا يعني انه ادعى الامامة واظهر على وفق دعواه امور الخارقة للعادة فيكون صادقا في دعواه واجيب بانا لا نسلم انه ادعى الامامة قبل ابي بكر ولو سلم فلا نسلم ظهور تلك الامور في مقام التحدي ثم اراد ان يثبت امامة علي بان يبين عدم صلوح غيره للامامة حتى يثبت امامته ضرورة فذكر اولا دلائل عامة تبين لهم باسرهم ثم ذكر المطاعن لواحد واحد اما الدلائل العامة فمنها ما اشار اليه بقوله ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة غيره فتعين هو وذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم حين بعث لم يكن علي بالغا بسن التكليف فلم يكن كافرا بخلاف ما عداه من الائمة فانهم كانوا بالغين وكانوا كافرين والكافر ظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابراهيم عليه السلام حين طلب الامامة لذريته واجيب بان غاية الامر ثبوت التنافي بين الظلم والامامة ولا محذور اذا لم يجتمعا ومنها ما اشار اليه

بجد

بقوله ولقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بالاطاعة المطلقة لان اولي الامر لا يكون الا معصومين لامتناع تفويض امور المسلمين الى غير المعصومين وغير علي غير معصوم بالاتفاق فلا يجب الطاعة لا في غيره واجيب بمنع المقدمات ولان الجماعة غير علي غير صالح للامامة لظلمهم بتقدم كفرهم هذا تكرار لما سبق انفا فكانه من طغيان القلم واما المطاعن فمنها ما طعن ابو بكر فيها انه ذكرنا ابو بكر كتاب الله تعالى بخبر واحد وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الآحاد واجيب بان خبر الواحد وان كان ظني المتن فقد يكون قطعي الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم وان لم يكن فوق المتواتر فلا خفاء في كونه بمنزلته فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة عليها السلام فدك وهي قرية بخيبر مع ادعاء النحلة لها وشهد بذلك علي وام ايمن فلم يصدقهم وصدق الازواج في ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا رد عمر بن عبد العزيز اي فدك الى اولاد فاطمة واوصت فاطمة ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا فان هذين الامرين اعني رد عمر بن عبد العزيز فدك الى اولاد فاطمة ووصيتها حين احتضرت ان لا يصلي عليها ابو بكر يدلان على انه ظلم فاطمة واجيب بانا لو سلم صحته لا نم ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعي والشاهد وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله ان لي شيطانا يعتريني يعني انه اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم بيان ذلك انه ان كان صادقا في هذا الكلام لا يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لاشتراط العصمة في الامامة ومنها ما اشار بقوله ولقوله ان شيطانا يعتريني يعني انه قال ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت اعينوني وان عصيت جنبوني وبيانه كما في المتقدم من انه ان كان صادقا لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لانتفاء العصمة واجيب بانه على تقدير صحته قصد به التواضع وهضم نفس وقد ورد في الحديث ان كل مولود له شيطان وقوله ان عصيت شرطية لا يقتضي صدقها وقوع الطرفين ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله

عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها كانت
فجاءة بغتة عن خطاء لا عن تدبر وانبناء على الامر واجيب بان المعنى انما كانت فجاءة
وقى الله شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثلها من المخالفة المقتضية
لتبديل الكلمة وكيف يتصور منه القدح في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي
انعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه ومنها انه شك عند موته
في استحقاقه للامامة حيث قال وددت اني سالت رسول الله عن هذا الامر فيمن هو وكنا
لا ننازع اهله واجيب بمنع صحة الخبر وعلى تقدير صحته اراد به المبالغة في طلب الحق
ونفي احتمال البعيد ومنها انه خالف رسول الله في الاستخلاف والرسول
مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا واجيب بانا لا نم
انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عندنا فابا بكر واما عند الشيعة فعليا
ومنها انه خالف الرسول في توليته من عزله فانه ولى عمر جميع وجوه المسلمين مع ان النبي
عزله بعد ما ولاه امر الصدقات واجيب بانا لا نم انه عزله بل انقضى توليته بانقضاء شغله
كما اذا وليت احدا عملا فاتمه لم يسم عاملا فانه ليس من العزل في شيء وانه لا نم ان
مجرد فعل ما لم يفعله النبي يكون مخالفة له وتركا للاتباع وانما المخالفة اذا فعل ما نهى
عنه او ترك ما امر به ومنها انه خالف رسول الله في التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد
التنفيذ امر النبي ابا بكر وعمر وعثمان في ان ينفذوا جيش اسامة فانه قال في مرضه الذي قضى
فيه نحبه نفذوا جيش اسامة وكان الثلثة في جيشه ومن الجملة من جيشه عليه التنفيذ معه ولم
يفعلوا ذلك من التنفيذ مع انهم عرفوا مقصد النبي لان غرضه من التنفيذ من المدينة بعد
الثلثة عنها بحيث لا يتواثبوا على الامامة بعد موت النبي ولهذا جعل الثلثة في جيشه ولم يجعل
عليا واجيب بمنع ذلك وولى اسامة عليهم فهو افضل منهم ولم يول عليه احد وهو افضل
من اسامة يعني ان تولية اسامة عليهم دليل على تفضيله عليهم ولا شك ان عليا افضل
من اسامة فعلي افضل منهم فهو المتعين للامامة واجيب بان تولية اسامة عليهم لو ثبت فلعله
لغرض غير الافضلية مثل كونه اعلم بقيادة الجيش ومنها ان ابا بكر لم يتول عملا في زمان
وبعثه النبي الى مكة واعطاه سورة براءة ليقرأ على الناس فنزل جبرئيل فامره برده و
واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو او احد من اهله فبعث بها عليا وامره
ان ياخذ منه السورة ويقرأها على اهل مكة واجيب بانا لا نم انه لم يتول عملا في الحيوة

النبي فانه امره على الحج سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلاة في مرضه وصلى خلفه
وانه لا نم انه عزله عن قراءة سورة براءة بل المروي انه ولاه الحج واردفه بعلي
ليقرأ سورة براءة وقال لا يؤدي عني الا رجل مني وذلك لان عادة العرب انهم اذا
اخذوا المواثيق والعهود كان لا يفعل ذلك الا صاحب العهد او رجل من بني اعمامه
فجرى رسول الله على عادتهم ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق
واحرق بالنار فجاءة السلمي وقد نهى النبي عن ذلك وقال لا يعذب بالنار الا رب
النار ولم يعرف الكلالة فانه سئل عنها فلم يقل فيها ثم قال اقول في الكلالة برأيي فان
اصبت فمن الله وان اخطأت فمن الشيطان ولا ميراث الجدة سالته الجدة عن ارثها
قال لا اجد لك شيئا في كتاب الله وسنة نبيه واخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان النبي اعطاها السدس
واضطرب في كثير من الاحكام وكان يستفتي الصحابة وهذا دليل واضح على قصور علمه فلم يصلح للامامة واجيب
عنه بان ان اريد انه لم يكن جميع احكام الشرع حاضرة عنده على سبيل التفصيل فمسلم ولكن ليس ذلك من
خواص ابي بكر بل جميع الصحابة يشاركون له في هذا المعنى ولا يقدح ذلك في استحقاق الامامة وان
اريد به لم يكن من اهل الاجتهاد في المسائل الشرعية والقدرة على معرفتها باستنباطها من
مداركها فهو ممنوع وقطع يسار السارق لعله من غلط الجلاد واضيف اليه لان اصل
القطع كان بامره ويحتمل انه كان ذلك في المرة الثانية على ما هو رأي الفقهاء و
واحراق فجاءة بالنار من غلطه في الاجتهاد فكم مثله للمجتهدين واما مسئلة الكلالة
والجدة فليس ببدع من المجتهدين اذ يبحثون عن مدارك الاحكام ويسئلون من احاط بها
علما ولهذا رجع علي في بيع امهات الاولاد الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم علمه
باحكام الشرع ومنها انه لم يحد خالدا ولا اقتص منه حيث قتل مالك بن نويرة و
هو مسلم طمعا في التزوج بامرأته لجمالها ولذلك تزوج بها من ليلته وضاجعها فاشار
عليه عمر بقتله قصاصا فقال لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار وانكر عمر عليه
ذلك وقال لخالد لئن وليت الامر لاقيدنك به واجيب بانا لا نم انه وجب على
خالد الحد والقصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق منه الردة
وتزوج بامرأته في دار الحرب لانه من المسائل المجتهد فيها بين اهل العلم وقيل ان
خالدا لم يقتل مالكا بل قتله بعض الصحابة خطأ لظنه انه ارتد وكانت زوجته
مطلقة منه وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على قدحه في امامة ابي بكر ولا

ولا على قصد الى القدح فيهما بل انما انكر كما ينكر بعض المجتهدين على بعض ومنها
انه دفن في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد نهى الله تعالى عن دخوله في حيوته بغير اذن النبي ص
واجيب بان الحجرة كانت ملكا لعائشة وقد دفن فيها باذنها والمنع من دخول المؤمنين
بيت النبي بغير اذنه في حال حيوته لا يقتضي عدم دفن ابي بكر في بيته اذا كان ملكا
لغيره ومنها انه بعث الى بيت امير المؤمنين ع لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه
فاطمة ع وجماعة من بني هاشم واجيب بان تاخر علي عن بيعة ابي بكر لم يكن من شقاق
ومخالفة وانما كان لعذر وطرء امر ولهذا اقتدى به واخذ من عطائه وكان منقادا
له في جميع اوامره ونواهيه معتقدا اصلاحيته للامامة وصحة بيعته وقال خير هذه الامة بعد
النبي ابو بكر وعمر ومنها انه رد عليه الحسنان لما بويع روي انه لما صعد ابو بكر
المنبر بعد البيعة ليخطب الناس جاءه الحسن والحسين ع وقالا هذا مقام جدنا ولست
له اهلا واجيب بمنع صحة الرواية ومنها انه ندم على كشف بيت فاطمة ع وقال
ليتني تركت بيت فاطمة ع فلم اكشفه وهذا يدل على خطائه في ذلك واجيب بانه لم يثبت
الكشف عند الثقات واما مطاعن عمر فمنها انه امر برجم امرأة حاملة واخرى مجنونة
فنهاه علي ع وقال في الاولى ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل على حملها وقال في الثانية
القلم مرفوع عن المجنون فقال لولا علي لهلك عمر واجيب بانه لم يعلم الحمل والجنون
وقوله لولا علي لهلك عمر باعتبار عدم التفحص عن حالهما يعني لو لم ينبهني
على تلك الحالة وربما كان يتادى الى التاسف على ترك الفحص الى التوبة في البحث والله هو فرع
من حالة الهلاك ع ومنها انه تشكك في موت النبي ص حين قبض فقال والله ما مات
محمد ولا يتركون هذا القول حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم ولم يكن الا موت النبي ص
حتى تلا عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الآية واجيب بان في
حال موت النبي ص لا يدل على جهله بالقرآن فان ذلك الحالة كانت حال تشويش البال وا
واضطراب الاحوال والذهول عن الجليات والغفلة عن الواضحات حتى انه قيل ان من الصحابة
في تلك الحالة طرء عليه الجنون وبعضهم صار اخرس وبعضهم ضال العقل وبعضهم هام على
وجهه وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام وفي قوله كاني لم اسمع دلالة على انه سمعها
وعلمها لكن غفل عنها ويحتمل انه فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين
الحق ليظهره على الدين كله وقوله تعالى ليستخلفنهم في الارض انه يبقى الى اتمام هذه الامور

وظهورها ومنها انه قال [illegible] في الجمال الى منع المغالات
في الصداق روي انه قال يوما في خطبته من غالى في صداق ابنته جعلته في بيت المال
فقالت له امرأة كيف تمنعنا ما احله الله تعالى في كتابه بقوله واتيتم احديهن قنطارا
فقال هذا القول واجيب بانه لم يكن نهي تحريم بل انما نهاه على معنى انه وان كان
جائزا شرعا فتركها اولى نظرا الى المعاش وقوله كل الناس افقه من عمر فعلى طريق التوا
ضع وكسر النفس ومنها انه اعطى ازواج النبي ص واقرض ومنع فاطمة ع واهل البيت
من خمسهم ومنها انه قضى في الحد بمائة قضيب ومنها انه فضل في القسمة والعطاء المها
جرين على الانصار والانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك في زمان النبي ص
ومنها انه منع المتعتين فانه صعد المنبر وقال ايها الناس ثلث كن في عهد رسول الله
انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على
خير العمل واجيب عن الوجوه الاربع بان ذلك ليس مما يوجب قدحا فيه فان مخالفة
المجتهدين في المسائل الاجتهادية ليس ببدع ومنها انه حكم في الشورى بضد الصواب
فانه خالف النبي ص حيث لم يفوض تعيين الامام الى اختيار الناس وخالف ابا بكر حيث
لم ينص على الامام واحد معين فاختار الشورى وجعل الامامة في ستة نفر واجيب بان
ذلك ليس من المخالفة في شيء لان ترك تنصيص ابي بكر على واحد معين ليس مخالفة للنبي ص
ومنها انه خرق كتاب فاطمة ع على ما روي من ان فاطمة لما طالت المنازعة بينها و
بين ابي بكر رد ابو بكر عليها فدك وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب في يدها
فلقيها عمر فسالها عن شانها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب ومزقه فدخل على
ابي بكر وعاتبه على ذلك واتفقا على منعها عن فدك واجيب بمنع صحة هذا الخبر كيف
ولم يروه احد من الثقات واما مطاعن عثمان فمنها انه ولى عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا
في امر المسلمين ما احدثوا فانه ولى الوليد بن عقبة وظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو
سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة وظهر منه ما اخرج اهل الكوفة وولى عبد الله
ابن ابي سرح مصر فاساء التدبير فتكلم اهلها وتظلموا منه وولى معاوية الشام فظهر منه
الفتن العظيمة واجيب بانه انما ولى من وليته لظنه اهل الكفاية ولا اطلاع له على السرائر و
انما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق ومعاوية كان على الشام في زمان عمر وانما ظهر
منه الفتن في زمان علي ع ومنها انه انزل اهله واقاربه بالاعمال العظيمة وفرقها عليهم مبذرا

في التزنيف حتى نقل انه دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار ولجيب بانه لم تكن من بيت المال بل من خاصة نفسه وتموله وثروته مشهورة وايثار اقاربه باموال قامة مستحسن شرعا

وعرفا ومنها انه حمى الحمى لنفسه عن المؤمنين وذلك خلاف الشرع لان النبي ع جعل
الناس في الماء والكلاء شرعا واجيب بان الحمى لم يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية
والضوال وكان ذلك في زمن الشيخين ايضا الا انه زاد في عهد عثمان لازدياد شوكة

الاسلام ومنها انه وقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود
حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمارا حتى اصابه فتق ونفى ابا ذر ونقله الى الربذة واجيب بان
ضرب ابن مسعود ان صح فقد قيل انه لما اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع
الاختلاف بينهم في كتاب الله تعالى طلب المصحف منه فابى ذلك مع ما كان فيه من الزيادة و
النقصان ولم يرض ان يجعل موافقا لما اتفق عليه اجلة الصحابة فادبه عثمان لينقاد
وكانه انه مات من ذلك وضرب عمار كان لما روي انه دخل عليه واساء عليه الادب
واغلظ له في القول بما لا يجوز الاجتراء بمثله على الائمة وللامام التاديب لمن اساء الادب
عليه وان افضى ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه لانه وقع عن ضرورة فعل ما هو
جائز له كيف وان ما ذكره لازم على النبي حين قيل ان علياء قتل اكثر الصحابة في دهره
فاذا جاز القتل لمفسدة جاز التاديب بالطريق الاولى ونفي ابا ذر انه قد بلغه انه
كان في الشام اذا صلى الجمعة واخذ الناس في مناقب الشيخين يقول لهم ارايتم ما احدث
الناس بعدهما شيدوا البنيان ولبسوا الناعم وركبوا الخيل واكلوا الطيبات وكاد
يفسد عليه الامور وتشويش الاحوال فاستدعاه من الشام وكان اذا راى
عثمان قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم فضربه
عثمان بالسوط على ذلك تاديبا وللامام ذلك بالنسبة الى كل من اساء الادب عليه
وان افضى ذلك التاديب الى هلاكه ثم قال له الحق بحرض الحيث شئت فخرج الى الربذة

غير منفي ومات بها ومنها انه اسقط القود عن ابن عمر ومنها انه اسقط الحد عن
الوليد مع وجوبهما عليهما اما وجوبها للقود على عبيد الله بن عمر فلانه قتل الهرمزان
ملك اهواز وقد اسلم بعدما اسر في فتح اهواز واما وجوب الحد على الوليد بن عقبة فلانه
شرب الخمر واجيب عن الاول بانه اجتهد وراى انه لا يلزم حكم هذا القتل لانه وقع قبل
عقد الامامة له وعن الثاني بانه اخر الحد ليكون على ثقة من شربه الخمر وقيل ان تيقن فقضى

نحبه واكد الامر الى علي ع فحده هو ومنها انه خذله الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين
علي ع قتله الله ثم ولم يدفن الا بعد ثلث يعني ان الصحابة خذلوه وقد كان يمكنهم الدفع عنه
فلولا علمهم باستحقاقه لذلك لما ساغ لهم تاخير نصرته سيما الخذلان وقول علي ع قتله
الله ثم تصريح بان قتله كان بحق وعدم دفنهم الى ثلثة ايام دليل على شدة غيظهم عليه وما
ذلك الا لسلوكه طريقة غير مرضية واجيب عنه بان حديث خذلان الصحابة وتركهم دفنه
من غير عذر لو صح كان قدحا فيهم لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار عموما
وبعلي ع خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم في دارهم وترك دفن ميت في جوارهم سيما
من هو تما شتاتا الليل ساجدا وقائما وما كفا طول النهار ذاكرا وصائما شرفه رسول
الله ص بابنته وبشره بالجنة واثنى عليه وكيف يخذلونه وقد كان في زمرتهم
وطول العمر في نصرتهم وعلموا انه بقية الاسلام وخاتمة الى دار السلام لكنه لم ياذن
لهم في المحاربة ولم يرض بها حاولوه من المدافعة تحاميا عن اراقة الدماء ورضا بالقضاء
ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين ع في الدفع عنه مقدورا وكان امر الله قدرا
مقدورا ومنها انه لم يحضر المشاهد الثلثه واشار اليه بقوله وغابوا غيبة عن
بدر واحد والبيعة اي بيعة الرضوان وذلك نقص بين في حقه واجيب بان غيبته
كانت بامر النبي ص وكفى به منقبة انه ص اقام يده في البيعة مقام يده وعلي افضل الكبراء في
جهاده وعلمه بلا نزاع في وقائع النبي ص باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر
وهي اول حرب امتحن بها المؤمنون لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي ع الوليد بن
عتبة ثم ربيعة ثم شيبة ثم ابن ربيعة ثم سعيد بن العاص ثم حنظلة ابن سفيان
ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين وباقي من
المسلمين وثلثه الاف من الملائكة مسومين قتلوا النصف الاخر ومع ذلك كانت
الراية في يد علي ع وفي غزاة احد جمع له الرسول بين اللواء والراية وكانت
راية المشركين مع طلحة بن ابي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي ع واخذ الراية غيره فقتله
ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون
بالغنائم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي ص فضربوه بالسيوف والرماح والحجر
حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي ع فنظر اليه النبي ص بعد افاقته وقال له اكفني
هؤلاء فهزمهم عنه وكان اكثر المقتولين منه وفي يوم الاحزاب وقد بالغ في هذا الحرب

في قتل المشركين وقتل عمرو بن عبد ود وكان بطل المشركين دعا الى البراز مرارًا فامتنع
عنه المسلمون وعلي ع يروم مبارزته والنبي م يمنعه من ذلك لينظر صنيع المسلمين فلما
رأى امتناعهم اذن له وعممه بعمامته ودعا له قال حذيفة لما دعا عمرو الى المبارزة
احجم المسلمون عنه كافة ما خلا عليًا ع فانه برز اليه فقتله الله تع على يديه والذي
نفس حذيفة بيده لعمله في ذلك اليوم اعظم اجرًا من عمل اصحاب محمد م الى يوم القيامة
وكان الفتح في ذلك اليوم على يدي علي ع وقال النبي م لضربة علي خير من عبادة الثقلين
وفي غزاة خيبر واجتماع رجال ذكرها فيها غير خفي وقتلها الله تع على يديه ع قال النبي م حصر
حصنهم بضعة عشر يومًا وكان الراية بيد علي ع فاصابه رمد فسلم النبي م الراية الى ابي
بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا منهزمين خائفين فدفعها من الغد الى عمر ففعل مثل ذلك
فقال م للمسلمين لاعطين الراية غدًا الى رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرارًا غير فرار
لا يرجع حتى يفتح الله عليه فلما اصبح دعا عليًا ع فقيل به رمد فتفل في عينه ودفع الراية اليه فقتل مرحبًا فانهزم
اصحابه وغلقوا الابواب ففتح علي عليه السلام الباب واقلعه وجعله جسرًا على
الخندق وعبروا وظفروا فلما انصرفوا اخذه بيمينه ودحاه اذرعًا وكان يغلقه
عشرون وعجز المسلمون عن نقله سبعون رجلًا من الاقوياء وقال علي ع ما قلعت باب
خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية وفي غزاة حنين ... رائيه
في عشرة الاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا
جميعهم ولم يبق مع النبي م سوى تسعة نفر علي ع والعباس وابنه الفضل وابو سفيان
بن حرب ونوفل بن حرب وربيعة بن حرب وعبد الله بن ربيعة وعتبة و
مصعب ابنا ابي لهب فخرج ابو جرول فقتله علي ع فانهزم المشركون واقبل النبي م و
ساقوا العدو فقتل علي ع اربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك
من الوقائع المأثورة والغزوات المشهورة التي نقلها ارباب السير فيكون علي ع افضل
لقوله تع فضل الله المجاهدين على القاعدين درجة ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته
للرسول م لانه في صغره كان في حجره وفي كبره كان ختنًا له يدخله كل وقت وكثرة
استفادته منه لان النبي م كان في غاية الحرص على ارشاده ع وقد قال حين نزل قوله تع
وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي ع وقال علي ع ما نسيت بعد ذلك شيئًا
وقال علمني رسول الله الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ورجعت الصحابة

جبرًا

قوله تع فضل

تعيها

اليه في اكثر الوقائع بعد غلطهم وقال النبي م اقضاكم علي ع واستند الفضلاء في جميع
العلوم اليه كالاصول الكلامية والفروع الفقهية وعلم التفسير وعلم التصوف وعلم النحو
وغيرها فان خرقة المشائخ تنتهي اليه وابن العباس رئيس المفسرين تلميذه وابا الاسود
الدئلي دون النحو بتعليمه وارشاده ع واخبر بذلك حيث قال لو كسرت لي الوسادة لحكمت
بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم
وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما نزلت من آية في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض
او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت واذا كان اعلم يكون افضل ولقوله
وانفسنا ليس المراد به نفسه لان احدًا لا يدعو نفسه كالايام بنفسه والمراد به
فاطمة والحسن والحسين لانهم اندرجوا في قوله تع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم فلا بد
وان يكون شخصًا اخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين م وليس غير علي ع باجماع فتعين ان يكون عليًا ع و
بيان دلالته على كونه افضل الصحابة ان دعاءه للمباهلة يدل على انه م في غاية الشفقة
والمحبة لعلي ع والا لقال المنافقون ان رسول الله يدعي المباهلة من محبته ويحضر عليه
العذاب ولكثرة سخاوته على غيره يدل على ذلك ما اشتهر عنه من ايثار المحاويج على نفسه
واهل بيته حتى اجاد بقوته وقوت عياله وبات طاويًا هو واياهم ثلثة ايام حتى
انزل الله تع في حقهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينًا ويتيمًا واسيرًا وتصدق في
الصلوة بخاتمه ونزل في شأنه انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين
يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكان ازهد الناس بعد النبي م
لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه
ولهذا قال يا دنيا يا دنيا عني الي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات
غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير واملك حقير
وقال والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وكان اخشن
الناس مأكلًا وملبسًا ولم يشبع من طعام قط قال ابو عبد الله بن رافع دخلت يومًا
فقدم جرابًا مختومًا فوجدنا فيه خبز شعير يابسًا مرضوضًا فاكلنا منه فقلت يا امير
المؤمنين لم ختمته فقال خفت هذين الولدين يلثانه بزيت او سمن وهذا شيء احقق
على المرتاب كونه فيه غيره ولم ينل احد بعده درجته وكان نعلاه من ليف وبرقع قميصه
بجلد تارة وبليف اخرى وقل ان يأتدم فان فعل فبالملح او الخل فان زاد فبنبات
من ادام ناخورش

الكرم

لا رجعة فيها

الارض فان توفي فليس وكان لا ياكل اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر
الحيوان واعبدهم حتى روي ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ
على النوافل وكانوا يستخرجون النصول من جسده وقت الصلوة لاستغراقه بالكلية الى
الله تع واستغراقه في المناجاة جامعة واحلمهم حتى ترك عبد الرحمن بن ملجم وزياده وجوده
يعطيه العطاء مع علمه بحاله وعفى عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له
وقوله فيه سيلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وعفى عن سعيد بن العاص وكان عدوا له
غاية العداوة ولما حارب معاوية الى الشريعة فمنعوه فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم
وانهزمهم وملك الشريعة فاراد واصحابه ان يفعلوا ذلك بهم فنهيهم عن ذلك
وقال افسحوا لهم عن بعض الشريعة ففي حد السيف ما يغني عن ذلك واشرفهم خلقا واطلقهم
وجها حتى نسب الى الدعابة مع شدة باسه وهيبته قال صعصعة بن صوحان كان فينا
كاحدنا لين جانبه وشدة تواضعه وسهولة قياده وكنا نهابه مهابة الاسير المربوط
للسياف الواقف على راسه واقدمهم ايمانا يدل على ذلك ما روي ان النبي ص بعث يوم الاثنين
واسلم علي ع يوم الثلثا والاقرب من هذه المدة وقوله ع اولكم اسلاما علي بن ابي طالب ع
وما روي عن علي ع انه كان يقول انا اول من آمن وصلى واول من آمن بالنبي ورسوله
ولا يسبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة بيننا ولم ينكر عليه
منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه ع اقدم ايمانا من الصحابة كان افضل منهم لقوله تع
والسابقون السابقون اولئك المقربون وروي انه قال ع على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق
الصديق الاكبر آمنت قبل ان آمن ابو بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من
ابي بكر وافصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة وقال البلغاء ان كلامه دون كلام
الخالق وفوق كلام المخلوق واشدهم رايا واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله تع
ولم يبال في ذلك اصلا ولم يلتفت الى القرابة والمحبة واحفظهم لكتاب الله العزيز
فان اكثر ائمة القراءة كابي عمرو وعاصم وغيرهما يسندون قراءتهم اليه فانهم تلامذة ابي
عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ علي ع واخباره بالغيب وذلك كاخباره بقتل
ذي الثدية ولما لم يجده اصحابه بين القتلى قال والله ما كذبت فاعتبروا القتلى حتى وجده وشق
قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي المراة عليها شعر يجذب كتفه مع جذبها و
يرجع مع تركها وقال لاصحابه ان اهل النهروان قد عبروا فقال ع لم يعبروا وانما

الفصول

شجاعت اصحاب معاويه

سلام اول

ثانية فقال لم يعبروا فقال جندب بن عبد الله الازدي في نفسه ان وجدت القوم
قد عبروا اكنت اول من يقاتله قال فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا فقال ع يا اخا الازد
تبين لك الامر وذلك يدل على اطلاعه على ما في ضميره واخبره بقتل نفسه في شهر رمضان
وقيل له قد مات خالد بن عرفطة بوادي القرى فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش
ضلالة صاحب لوائه حبيب بن حمار فقام رجل من تحت المنبر وقال والله اني لك لمحب
وانا حبيب قال اياك ان تحملها فتدخل بها من هذا الباب ولوماء الى باب الفيل
فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين ع جعل مقدمته خالدا وحبيب صاحب
رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل واستجابة دعائه فانه لغاية الشهرة
غني عن البيان وظهور الكرامات عنه وقد اشير الى ذلك فيما تقدم واختصاصه
بالقرابة والاخوة فانه ص لما آخى بين الصحابة اتخذ عليا اخا لنفسه و
وجوب المحبة فانه كان من اولي القربى ومحبة اولي القربى واجبة لقوله تع قل لا
اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى والنصرة لرسول الله ص يدل عليه قوله تع
في حق النبي ص فان الله تع هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح
المؤمنين علي ع على ما صرح به المفسرون فالمراد بالمولى هو الناصر ومساواة
الانبياء يدل على ذلك قوله ص من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى
ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب اوجب
مساواته للانبياء في صفاتهم والانبياء افضل من باقي الصحابة فكان علي ع افضل من
باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل وخبر الطائر اهدي الى النبي ص طاير مشوي
فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي فجاء علي ع واكل والاحب الى الله افضل
وخبر المنزلة وخبر الغدير وقد مر ذكرهما وغيرهما من الاخبار التي تقدم ذكر بعضها ولانتفاء
سبق كفره فانه ع لم يكفر بالله قط بل من حين بلوغه كان مسلما مؤمنا بخلاف باقي
الصحابة فانهم كانوا قبل بعثة النبي ص كفرة ولكثرة الانتفاع به فان انتفاع المسلمين
به اكثر من انتفاعهم بغيره يدل على ذلك كثرة حروبه وشدة بلائه وقوة شوكة الا
سلام به ع وتميزه بالكمالات النفسانية كالعلم والسخاوة والشجاعة وحسن الخلق
والبدنية كمزيد القوة وشدة الباس والخارجية من كونه ابن عم رسول الله ص
وزوج البتول وابا السبطين لا غير ذلك واجيب بانه لا كلام في عموم مناقبه وفضله

وتحملها

فسار بها

مشوي بريان

فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدرك الافضلية بمعنى
زيادة الثواب والكرامة عند الله تعالى بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع
على افضلية ابي بكر ثم عمر ودلالة الكتاب والسنة والاثار والامارات على ذلك اما
الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى
فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر والاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا نعني
بالافضل الا الاكرم وليس المراد عليا لان للنبي عنده من نعمة تجزى وهي نعمة التربية واما
السنة فقوله اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر دخل فيه الخطاب علي فيكون مامورا بالاقتداء
سيما عند الشيعة وقوله لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين
وقوله خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله لو كنت
متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر لكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له
صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله واين مثل ابي بكر كذبني الناس وهو صدقني وآمن
بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقوله لابي الدرداء
حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين
والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن
انما يساق لاثبات افضلية المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في
ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما
ثبت افضلية الاخر وعن عائشة قلت لرسول الله اي الناس احب اليك قال عائشة قلت من
الرجال قال ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن
حنطب ان النبي رأى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الاثار فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله
حي افضل امة النبي بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي
الناس افضل بعد النبي قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان قلت ثم
انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن علي خير الناس بعد النبي ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه
لما قيل له الا توصي قال ما اوصى رسول الله فاوصي ولكن ان اراد الله تعالى بالناس خيرا جمعهم على خيرهم
كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتألف
القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب من الشرك واجلاء الروم
عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ودخول

اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح ما بين المشرق الى اقصى خراسان وقطع
دولة العجم وتثل عرشهم الراسي البنيان الثابت الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة
الجمهور واقامة العدل وتقوية الضعفاء ومن اعراضه عن نفائس الدنيا وطيباتها وملاذها
وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء الاسلام وجمع الناس على مصحف
واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والانفاق في نصرة النبي
والمهاجرة هجرتين ولكونه ختنا للنبي على ابنتين ولاستحياء الملائكة منه وتبشيره
عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله الا استحيي ممن تستحيي منه ملائكة السماء وقوله انه
يدخل الجنة بغير حساب ونقل متواتر دل على الاحد عشر ولوجوب العصمة وانتفائها
عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم ذهب الامامية الى ان الامام الحق بعد رسول الله
اثنا عشر نفرا علي بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم
ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا
ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد القائم
المنتظر المهدي رضوان الله عليهم اجمعين ويتمسكون انه ثبت بالتواتر نص كل من
السابقين على من بعده ويروون عن النبي انه قال للحسين ابني هذا امام اخو امام
ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وعن مسروق انه قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود
اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة قال انك لحديث
السن وان هذا شيء ما سألني احد عنه نعم عهد الينا نبينا ان يكون بعده اثنا عشر
خليفة عدد نقباء بني اسرائيل وعنه يثبتون تارة بانه يجب في الامام العصمة وغير
هؤلاء ليسوا معصومين اجماعا فتعينت العصمة لهم والا لزم خلو الزمان عن المعصوم وقد
بينا استحالته واخرى بان الكمالات النفسانية والبدنية باجمعها موجودة في كل واحد
منهم فهو افضل اهل زمانه فتعين الامامة لانه يقبح عقلا رياسة المفضول على الفاضل
ولا يخفى على المتأمل ما فيه بعد الاطلاع على ما سبق فحارب علي كفرة لقوله حربك
حربي يا علي ولا شك ان محارب رسول الله كافر ومخالفوه فسقة لان حقية
امامته واضحة ثابتة واجبة فمن خالفه يكون مخالفا لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير
سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصليه جهنم وساءت مصيرا والحق ان محارب علي مخطئ
خطا ظاهرا فيكون من الفئة الباغية ان كانت محاربة عن شبهة وكذا محاربة كل واحد

من الخلفاء الراشدين واما مخالفته فلا نجي اذا ان يكون عن اجتهاد وان كان الاول فالظاهر
ان خطاءه لا ينتهي الى التفسيق لانه مجتهد والمخطئ في الاجتهاد لا يكون فاسقا وان
كان الثاني فلا تتعين فسقه وكذا مخالفة سائر الخلفاء الراشدين رضوان الله تعالى عليهم

المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم المثلين

واحد والسمع دل على امكان التماثل هل يمكن وجود عالم اخر مماثل لهذا العالم ام لا
ذهب المليون الى الامكان وذهب بعض الاوائل الى امتناعه واحتج المص على امكانه
بدليلين عقلي وسمعي اما العقلي فهو ان حكم المثلين واحدا واذا كان احد المثلين
ممكن كان الاخر ايضا ممكنا والا لم يكن مثلين ما فرضناهما مثلين واما السمعي فقوله تعالى
اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم
واحتج من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين احدهما انه لو وجد عالم اخر لكان
كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين متماثلتين الا يتحقق فرجة بينهما الثاني لو
وجد عالم اخر مثل هذا العالم لكان بين العالمين الخلاء الثاني لو لم يطلبا امكنة عناصر
هذا العالم لزم اختلاف متفقات الطبائع في مقتضياتها وان طلبت لزم ان يكون
في الامكنة الاخر بالقسر دائما والجواب عن الاول انا لا نسلم ان العالم كرة ولو سلم فلا نسلم
وجوب الخلاء بينهما لم لا يجوز ان يكون في ثخن جسم اخر وعن الثاني انا لا نسلم انه
يلزم اختلاف متفقات الطبائع في مقتضياتها لم لا يجوز ان يقتضي كل عالمه
مكانا مماثلا لمكان مماثله مثلا ارض كل عالم يقتضي مركز هذا العالم ونار كل العالم
يقتضي محيط هذا العالم وانما يتم المنع بما استند في المشهور اعني بجواز ان يكون
طبائع عناصر عالم مخالفة لطبائع عناصر عالم اخر وان كانت مماثلة لها في الجسمية لان
اختلاف طبائع العالمين ينافي تماثلهما ولهذين الجوابين اشار بقوله والكرية
ووجوب الخلاء واختلاف المتفقات ممنوعة واختلفوا في ان العالم هل يصح ان يعدم
ويفنى ام لا فذهب الفلاسفة الى امتناعه ذهابا الى انه قديم وما ثبت قدمه
امتنع عدمه وذهب الكرامية والجاحظ الى ان العالم محدث ومع ذلك ممتنع الفناء
وذهب الاشاعرة وابو علي الى ان جوازه فناه يعلم بالعقل وذهب ابو هاشم
الى انه انما يعرف بالسمع والمص اختار ان جواز عدمه يعلم بالعقل ووقوع عدمه
بالسمع اما الاول فلانه ممكن والممكن لم يجز العدم كما يجوز له الوجود اذ لو امتنع عليه العدم

٢٠٣

لزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب الى هذا المعنى اشار بقوله والامكان يعطي جواز
العدم اي لعدم نظرا لان الممكن يجوز ان يتبع فناءه لا يعني عدمه الطاري بعد وجوده
ولا يلزم من ذلك انقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع
عليه العدم مطلقا طاريا كان او ابتداء وقد عرفت ان ذلك مستقصى في مبحث ان المعدوم
لا يعاد واما الثاني فلان الدلائل السمعية تدل على وقوع العدم مثل قوله تعالى كل من
عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ومثل قوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه وقوله تعالى هو الاول والاخر والاخرية في حقه تعالى انما يتحقق ان لو
بقي بعد فناء ما سواه وقوله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب الى غير ذلك من النصوص
القطعية والى هذا المعنى اشار بقوله والسمع دل عليه اي على العدم وقوله ويتاول
في المكلف بالتفرق كما في قصة ابراهيم عم اشارة الى جواب دخل مقدر بتقديره ان القول
بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع
الاعادة فلم يتحقق المعاد تقرير الجواب ان يقال انه لا اشكال في غير المكلفين
فانه يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتاول العدم
بتفرق الاجزاء ويتاول المعاد بجمع تلك الاجزاء وتاليفها بعد التفريق والذي
يصحح هذا التاويل قصة ابراهيم عم فانه طلب ارادة احياء الموتى حيث قال رب ارني
كيف تحي الموتى قال الله تعالى فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على
كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن ياتينك سعيا فانه يظهر منه ان احياء الموتى تاليف الاجزاء المتفرقة
بالموت واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر
لانتفاء الاولوية ولاستلزام انقلاب الحقائق او التسلسل ذهب ابو علي وابو هاشم
واتباعهما الى ان الله تعالى يخلق الفناء فينتفي به جميع الاجسام لكونه ضدا ومنافيا لها
ثم قال ابو علي انه يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم ان فناء واحدا يكفي لافناء
الكل والمص ابطل هذا المذهب ولما كان مشتملا على ثلاث دعاوى احدها ان الفناء موجود
وثانيها انه مناف لما سواه من الموجودات وثالثها انه ينتفي به الموجودات جملة ابطل كل
منها وجها على حدة واما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا او قد كان
معدوما مثلا والا لم يكن ما فرضناه فانيا موجودا اصلا فعدمه اما للذات فيلزم الانقلاب
من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي او الوجوب والا لم يقبل الوجود واما بسبب وجود

الذاتي يجري

ضدة وح يلزم التسلسل والى هذا اشار بقوله ولاستلزام انقلاب كل الحقايق او
التسلسل واما ابطال انه مناف لما سواه لانه ان كان قايما بذاته كان جوهرا فلا يكون
ضدا للجوهر وان كان قايما بغيره فلا بد وان لا يكون قايما بالجوهر ابتداء او بواسطة
فلا يكون على هذا التقدير ايضا ضدا للجوهر فلا يكون على التقديرين منافيا للجوهر
والى هذا المعنى اشار بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر واما
ابطال انه يفنى بالموجودات فلان اعدام الموجود ليس اولى من اعدام ذلك
الموجود اياه اعنى منعه من الدخول في الوجود بل يقال هذا اولى لما اشتهر ان الدفع
اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله ولانتفاء الاولوية واثبات بقاء لا في محل
يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين واثباته في محل يستلزم توقف الشيء
على نفسه اما ابتداء او بواسطة ذهب طائفة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم بذاته
فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمص ابطل هذا المذهب وقال ابطال اثبات
بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين وذلك لان البقاء
لا في محل اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان الاول يلزم الترجيح بلا مرجح لانه يمكن
ان يكون كل من الجوهرين اعني الجوهر الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء
شرطا للاخر لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطا للاخر من غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح
لانه لم يكن جعل احدهما شرطا للاخر اولى بالعكس وان كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين
لانه باعتبار ان يكون قائما بذاته لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في محل فيلزم
اجتماع النقيضين وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد
الله تعالى اعدام الجوهر لم يوجد البقاء في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة
وذلك لان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني لحصوله في الزمان
الثاني اما بنفس البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او معلول البقاء فيلزم توقف
الشيء على نفسه بواسطة ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية
بثبوت الجسماني من دين محمد مع امكانه ولا يجب اعادة فواضل المكلف اختلفوا في
المعاد فاطبق المليون على المعاد الجسماني وذهب طايفة من المحققين الى ان المعاد نفساني والمراد
به وجود الروح بعد موت البدن وخرابه ويمكن اثباته بالبراهين العقلية واما المعاد الجسماني
فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه ولكن يجب ان يعتقد على الوجه الذي ذكره الانبياء لانهم صادقون

فانتفى الجوهر
ما بطل المص
ذلك المذهب
بان حصول
البقاء

المعادم

وذهب طائفة الى ثبوتهما واتفق المص على وجوبهما لان الله تعالى وعد المطيع
بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب
بعد الموت الا بعد العود ايفاء للوعد والوعيد ولان الله تعالى كلف بالاوامر والنواهي فيجب ان
يصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالما تعالى الله
عما يقولون علوا كبيرا وهذا البناء على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وان العدل
واجب على الله تعالى كما هو مذهب المص والحق ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقعان
اما الروحاني فلما ثبت من ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولها سعادة وشقاوة وتدل عليه
القرآن مثل قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون
فرحين وقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني
فلا يستبعد العقل باثباته ولكن قد ورد في القرآن آيات كثيرة دالة على اثباته
بحيث لا يقبل التاويل منها قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول
مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول
مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه ائذا كنا عظاما
نخرة قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق
الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا
يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا يحصى فالمعاد الجسماني ضروري في الدين محمد
لانه امر ممكن اخبر به الصادق فيجب التصديق والايمان به وانما قلنا انه ممكن لان
المراد به جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة قوله ولا يجب اعادة فواضل
المكلف اشارة الى الجواب بشبهة تقريرها ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان
انسانا حتى صار جزء بدن الماكول جزء بدن الآكل فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو
المطلوب او يعاد في كل واحد منهما وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن
واحد في شخصين متباينين او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه
وهذا مع افضائه الى الترجيح بلا مرجح ينافي مقصودنا وهو انه لا يمكن اعادة جميع
الابدان باعيانها كما زعمتم تقرير الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي
الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذا الجزء فضل في
الانسان الآكل فلا يجب اعادته فيه وهذا معنى قول المص ولا يجب اعادة فواضل المكلف

للوعد
فيجب
مبني عليه
لا يقبل
كيف

ثم ان كان من الاجزاء الاصلية للاكول اعيد فيه والا فلا وعدم انخراق الافلاك
وحصول فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق وتولد البدن من غير توالد وتناهي
القوى الجسمانية استبعادات اصح المنكرون للمعاد على امتناع حشر الاجساد بانه
لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون عود الروح الى البدن في عالم العناصر وهو
التناسخ او في عالم الافلاك وهو يوجب انخراق الافلاك وهو ممتنع وبانه يلزم تولد
البدن من غير التوالد وذلك عند البعث وهو ممتنع وعلى امتناع وجود الجنة
بانه لا يمكن حصولها في العناصر ولا في عالم الافلاك لانها لا يسعها لقوله تعالى وجنة
عرضها كعرض السموات والارض فبالضرورة تكون فوق الافلاك خارجها
وذلك محال لان الفلك المحيط بالافلاك محدد للجهات وينتهي عالم الجسمانيات
وعلى امتناع تأبيد الثواب والعقاب بانه يلزم دوام الحيوة مع الاحتراق وعدم
تناهي القوى الجسمانية لان حصول الثواب دائما وحصول العقاب بالنسبة الى البعض
دائما يوجب التحريكات الغير المتناهية واجاب المص عن هذه الوجوه بانها استبعادات
ولا امتناع في شيء مما ذكر فلان الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها جائزا واذا كان
عدمها جائزا كان انخراقها ايضا جائزا على ان عود الروح الى البدن في عالم العناصر
لا يوجب التناسخ وحصول الجنة فوق الافلاك جائز وما ذكر من حديث المحدد ففي مسئلة
فلمخيرة ودوام الحيوة مع دوام الاحتراق ممكن والتولد ايضا ممكن كما في حق آدم ع
والقوة الجسمانية لا يتناهى انفعالاتها وكذا فعلها بواسطة ويستحق الثواب وهو النفع
المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والمدح وهو قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع
قصد الى الرفع بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح وهو تركه على مذهب
من يثبت الترك ضدا والاخلال به اي بالقبيح بشرط فعل الواجب اي بفعل الواجب لوجوبه
او لوجه وجوبه يعني يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعل الواجب لوجوبه
او ان يفعله لوجه وجوبه والمندوب كذلك اي يشترط في استحقاق الفاعل الثواب
والمدح بفعله ان يفعل الندبه او لوجه ندبه والضد لانه ترك قبيح اي انما يستحق فاعل ضد
القبيح الثواب والمدح اذا فعله لانه ترك قبيح والاخلال بالقبيح لانه اخلال به فانه اذا فعله
لا لانه اخلال بالقبيح يستحق الثواب والمدح بانه لو فعل الواجب او المندوب لا لما ذكرنا لم
يستحق مدحا ولا ثوابا بهما وكذا لو ترك القبيح او اخل به لغرض آخر من لذة او غيرها لم يستحق

المدح والثواب وانما يستحق الثواب والمدح بفعل الطاعة لان المشقة من غير عوض قبيح لان الله تعالى الزم المشقة
للمكلف فلو كان المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح لا يصدر من الحكيم والعوض لا يكون الا نفعا
ولا يقبح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء به كان التكليف عبثا وكذا يستحق العقاب وهو
الم الضرر المستحق المقارن للاهانة والذم وهو قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده
بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف وذلك لان المكلف اذا علم
ان المعصية يستحق بها العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها واللطف
على الله تعالى واجب ولدلالة السمع من القرآن والاحاديث على ان فعل القبيح والاخلال
بالواجب سبب لاستحقاق العقاب ولما كان لسائل ان يقول لو كان الاخلال بالواجب
سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف اذا اخل
بالواجب والقبيح كان مستحقا للذم والمدح ايضا فيلزم اجتماع الاستحقاقين اي استحقاق
المدح والذم في مكلف وهو ممتنع اجاب بقوله ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين
باعتبارين استحق المدح باعتبار الاخلال بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال
بالواجب وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ذهب ابو القاسم البلخي الى ان ايجاب هذا
التكليف وقع شكرا للنعم التي انعم الله تعالى بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا فبين المص بطلانه
بان ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان على غيره ثم
ثم يكلفه ويوجب عليه شكره على تلك النعم من غير ان يوصل اليه ثوابا والقبيح لا يصدر
من الله تعالى فتعين ان يكون ايجاب التكاليف لاستحقاق الثواب ولقضاء العقل به مع
الجهل دليل آخر على بطلان هذا المذهب تقريره ان الفعل يوجب شكر المنعم مع
الجهل بالتكاليف الشرعية وقضاء العقل بوجوب الشكر مع الجهل بالتكاليف يوجب الحكم
بان التكاليف ليست شكرا والتوافيه منع ظاهر ويشترط في استحقاق الثواب كون
الفعل المكلف به الواجب والمندوب او الاخلال به اي القبيح شاقا اذ المقتضي لا
ستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى الثواب ولا يشترط في استحقاق الثواب
بفعل الطاعة دفع الندم على فعله الطاعة لان الطاعة حال صدورها عن الفاعل
تمنع الندم عليها فلا فائدة في اشتراط دفعه معها انما سبب لاستحقاق الثواب نعم دفع
الندم شرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا لا يشترط في استحقاق الثواب انتفاع
النفع العاجل اذا فعل الفعل المكلف به للوجه اي اذا وقع لوجهه لوجوبه او للوجوب

اوليجد المندم او للذب ولجواقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم
الضروري باستحقاقهما مع موجبهما ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن با
لتعظيم والعقاب يجب ان يقترن بالاهانة واختاره المص واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة
ان من فعل الفعل الشاق امتثالا لامر المكلف استحق التعظيم والاجلال وكذا من فعل الفعل
القبيح يستحق الاهانة والاستخفاف وليجب دوامهما ذهب المعتزلة الى انه يجب دوام
ثواب اهل النعيم وعقاب اهل الجحيم واختاره المص واحتج عليه بوجوه الاول ان دوام
الثواب على الطاعة وكذا دوام العقاب على المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة
ويزجره عن المعصية فيكون لطفا واللطف واجب واشار بقوله لاشتماله على اللطف
الثاني ان المدح والذم دائمان اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي وهما
معلولا الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم
دوام المعلول الاخر واليه اشار بقوله لدوام المدح والذم الثالث ان الثواب لو كان
منقطعا لحصل لصاحبه الالم بانقطاعه والعقاب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه السرور
بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب خالصين عن شوب لكن يجب خلوصهما لما سيأتي
متصلا بهذا البحث ولذلك اشار بقوله ولحصول نقيضهما لولاه اى يلزم بانقطاع
الثواب الذى هو النفع حصول الضرر الالم الذى هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذى
هو الضرر حصول نفع السرور الذى نقيضه ويجب خلوصهما اى خلوص الثواب والعقاب
عن الشوائب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقص حالا من العوض والتفضل
اذا كانا خالصين وانه غير جائز والى هذا اشار بقوله والا لكان الثواب
انقص من العوض والتفضل على تقدير حصوله اى حصول الخلوص فيهما اى في العوض و
التفضل واما العقاب فلانه ادخل في باب الزجر من الثواب فيجب خلوصه بالطريق الاولى
والى هذا اشار بقوله وهو ادخل في باب الزجر فان قيل كان لقائل ان يقول ان الثواب
لا يخلص عن الشوائب لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة يكون مغتما
اذا شاهد من هو اعظم درجة ولانه يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله تع ويجب عليهم
الاخلال بالقبائح وكل ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا من الشوائب وايضا
فان اهل النار يتركون القبائح فيجب ان يثابوا بتركها فلا يكون عقابهم خالصا عن
شوب من الثواب اجاب عنه بقوله وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته

فلا يكون مغتما بمشاهدة من هو اعظم درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء
المشقة وغناهم بالثواب ينفي عنهم مشقة ترك القبائح واهل النار ملجؤن الى ترك
القبائح فلا يثابون به فلا يكون عقابهم خالصا عن الثواب ويجوز توقف الثواب
على شرط والا لاثيب العارف بالله تع خاصة ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب
يجوز ان يتوقف على شرط واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على شرط
لكان العارف بالله تع وحده من غير ان يصدق النبي صلعم برسالته مثلا مثابا والتالي باطل
بيان الملازمة ان العارف بالله تع وحده من غير ان يصدق النبي صلعم له معرفة مستقلة
فلو لم يجز توقف الثواب على شرط لوجب ان يثاب بالمعرفة المستقلة وان لم يصدق النبي صلعم
والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جماعة
من المعتزلة الى الاحباط والتكفير على معنى ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بمعصيته المتاخرة
ويكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتاخرة ونفاه المحققون واختاره المص واحتج عليه
بانه ظلم لان من اطاع واساء وكانت اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن وبقوله تع فمن
يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايفاء بوعده واجب ثم القائلون بالاحباط والتكفير اختلفوا
فقال ابو علي ان المتاخر يسقط المتقدم ويبقى على حاله وقال ابو هاشم ينتفي الاقل بالا
كثر وينتفي من الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا وان تساويا صارا كان لم يكن
وهذا هو الموازنة والمص اراد ابطال مذهبهما فقال ولعدم الاولوية اذا كان
الاخر ضعفا ولحصول المتناقضين مع التساوي تقريره انا لو فرضنا انه استحق المكلف
خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فاسقاط احدى الخمسين من العقاب
دون الاخرى ليس اولى من العكس فاما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه او لا يسقط
شيء منهما وهو المط ولو فرضنا انه استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب
فان تقدم اسقاط احدهما للاخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورة المغلوب
والمعدوم غالبا ومؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما وعدمهما معا لان علة عدم
كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما فقد وجدا فعدما لان العلة موجودة حال حدوث
المعلول وهما موجودان حال كونهما معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين واجيب بان كل واحد
من العملين يؤثر في الاستحقاق الناشي عن الاخر حتى ينتفي من احد الاستحقاقين بقدر ما يجب
رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما في تجدد في المزاج انتهى والحق انه ليس ههنا تاثير

وما ثم مقتضٍ لإحباط الطاعة او استحقاق الثواب لان الله تعالى لا يثيب عليهما ومعنى الموازنة
ان لا يثيب عليهما ويترك العقوبة على المعصية بقدرها وصحيح الجواب عن الصورة الاولى
فان اسقاط احد المحسنين وان لم يكن اولى من الآخر لكن المختار يرجح ايهما شاء على ما مر
من امثلة الهارب والجائع وغيرهما والكافر مخلد وعقاب صاحب الكبيرة منقطع لا
ستحقاق الثواب بايمانه ولقبحه عند العقلاء اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار
المعاندين دائم لا ينقطع والكافر المبالغ للاجتهاد الذي لم يصل الا الكفر زعم الجاحظ
والعنبري انه معذور بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ولانه تعذيبه مع بذل الجهد
والطاقة من غير تقصير قبيح وذهب الباقون الى انه غير معذور وادعوا الاجماع عليه قبل
ظهور المخالفين قالوا الكفار على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا
بقي على الكفر بعد افراغ الوسع وختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام
فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره
الجاحظ والعنبري وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب الى اهل الدين
لا الى الخارجين من الدين وكذلك اطفال المشركين عند الاكثرين لدخولهم في
العمومات ولما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال هم في النار حين سألت خديجة عن حالهم وقالت
المعتزلة وبعض الاشاعرة لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة كما روي في الحديث
ولان تعذيب من لا جرم له ظلم واما عذاب صاحب الكبيرة هل هو منقطع واختاره الملة
واحتج عليها بان صاحب الكبيرة يستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فاذا استحق العقاب بالمعصية فاما ان يقدم
الثواب على العقاب وهو باطل بالاتفاق او بالعكس وهو المطلوب وبانه لو لم ينقطع
عذابه يلزم ان اذا عبد الله مكلف مدة عمره ثم عمل كبيرة في آخر عمره لا ينقطع عذابه
وهو قبيح عقلا والسمعيات متأولة ودوام العقاب مختص بالكافر والسمعيات
التي يتمسك المعتزلة بها في عدم انقطاع صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا ومن يتعد حدود
الله يدخله نارا خالدا متأولة اما بتخصيص العمومات بالكفار او بحمل الخلود
على المكث الطويل واما قولهم ان الثواب والعقاب ينبغي ان يكونا دائمين لما تقدم
فان اريد بدوام العقاب دوام عقاب الكفار فمسلم والا فممنوع والعفو واقع لانه

عن آخرهم معاندين بل منهم من اعتقد الكفر بعد بذل الجهد كما لا يخفى منه

مذهب اهل السنة والامامية ... ولما تقدم من المعتزلة انه لا ينقطع

حقه تعالى فيجوز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه بخلاف اسقاط حق الانسان وللسمع اتفقت
الامة على ان الله تعالى يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن
الكفر قطعا واختلفوا في جواز العفو عن الكبائر بدون التوبة فذهب جماعة
من المعتزلة الى انه جائز عقلا غير جائز سمعا وذهب الباقون الى وقوعه عقلا وسمعا
واختاره الملة واحتج على وقوعه عقلا بان العقاب حق الله تعالى فيجوز له اسقاطه
حقه وبان العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على الله تعالى باسقاطه وكل ما كان كذلك
وهو حسن فهو واقع لان العفو احسان والاحسان على الله تعالى واجب وعلى
وقوعه سمعا بالدلائل السمعية مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك وقوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من
رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا الى غير ذلك من النصوص فان قيل يجوز
حمل النصوص على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة قلنا هذا مع
كونه عدولا عن الظاهر من غير دليل فيه مخالفة لا تأويل من ... المفسرين بل ومردود
بما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية فان المغفرة بالتوبة
الشرك وما دونه فلا يصح الفرق بينهما بالمادون وكذا يعم كل احد من العصاة فلا يلائم
التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية على ان في تخصيصهما اخلالا بالمقصود من تهويل شأن
الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر مع ما سواه والاجماع على الشفاعة فقيل
لزيادة المنافع وقيل لاسقاط المضار في حقهم اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة بقوله تعالى عسى ان
يبعثك ربك مقاما محمودا وفسروا بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى انها
عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب وابطله الملة بان الشفاعة
لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين لكنا شافعين للنبي صلى الله عليه وسلم لانا نطلب زيادة
له وهو مستحق للثواب والتالي باطل لان الشفيع اعلى رتبة من المشفوع له لا يستلزم
ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب اشارة الى جواب دليل المعتزلة تقريره ان
الله تعالى قال وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالمين
فلا يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة تقرير الجواب ان الله تعالى نفى الشفيع الذي
يطاع ونفي شفيع خاص لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا وباقي السمعيات متأولة بالكفار
اشارة الى جواب استدلالهم بقوله تعالى وما للظالمين من انصار وقوله تعالى يوم

المغفرة له

للجزى نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين تقرير الجواب ان
هذه الايات متاولة بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة على انها لا تدل على العموم في
الازمان والاحوال وان سوق الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم واية الظالمين الا
طلاق هو الكافر ونفى النفرة لا يستلزم نفى الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة ربما
ينبئ عن مدافعة ومغالبة وقيل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت
النبى صلعم ادخرت شفاعتى لاهل الكباير من امتى ذهب طائفة الى ان الشفاعة
بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضار عنهم والحق عند المص صدق الشفاعة فيهما اى
في زيادة المنافع لهم وفي اسقاط المضار عنهم اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له
زيادة منافع واسقاط مضار اتفاقا وحينئذ يرد وجه الابطال المذكور اعنى
لزوم كوننا شافعين للنبى صلعم ويمكن الجواب عنهما باعتبار زيادة تقديمه لغير كون
الشفيع اعلى حالا من المشفوع لهم بل بثبوت الشفاعة بالمعنى الثانى للنبى لقوله صلعم
ادخرت شفاعتى لاهل الكباير من امتى والتوبة وهى الندم على المعصية في الحال والعزم على
تركها في الاستقبال والتحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز
اذ النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار واجبة
لدفعها الضرر الذى هو العقاب والخوف منه ودفع الضرر ايضا يكون واجبا ولوجوب الندم
على كل قبيح او اخلال بواجب هذا عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقلية واما
عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك ويندم
على القبيح لقبحه والا لانتفت التوبة فان من ندم على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها
بغرضه او ماله لغرض اخر لا يكون تائبا وخوف النار ان كانت الغاية فكذلك يعنى ان
الندم على المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما ذكرنا
ان التوبة هو الندم لقبح المعصية لا لغرض اخر وكذلك الاخلال بالواجب فان الندم عليه
انما يكون توبة اذا كان لانه اخلال بالواجب واما اذا كان الندم عليه لخوف المرض والنقصان
بماله او عرضه او لخوف النار لم يكن توبة فلا يصح من البعض اى اذا ثبت ان الندم على فعل
القبيح والاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم لانه قبيح او اخلال يلزم ان لا
يصح التوبة من بعض القبائح دون بعض لانه اذا ندم من فعل قبيح دون نظيره لم يندم على
القبيح لقبحه بل لامر اخر يوجد في بعض دون بعض وهذا مذهب ابو هاشم وذهب

قبيح

ابو على الى انه يصح التوبة دون قبيح واحتج عليه بان الندم على قبيح دون قبيح كان
الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك
يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبائح في القبح عدم صحة الندم
على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب
دون واجب ورده المص بقوله ولا يتم القياس على الواجب للفرق بين
المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه قبيحا لا يحصل الامر الا بترك جميع
القبائح بخلاف الاتيان بالواجب لكونه اتيانا يحصل باتيان واجب دون واجب
اقول فيه نظر لان الكلام في الواجبات التى صدر من الشارع الامر بكل واحد منها على حدة
كالصلوة والصوم والزكوة مثلا لا في افراد واجب امر الشارع بالاتيان بواحد منها
لا على التعيين كاعتاق اى رقبة كانت وظاهر ان الامتثال لا يحصل باتيان الجميع
كما في ترك القبيح من غير فرق ولو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة اى لو اعتقد التائب في
بعض القبائح الحسن صح توبته عن قبيح اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول
شرائط التوبة وهو الندم عن القبيح لقبحه وكذا المستحقر اى اذا استحقر التائب
احد الفعلين واستعظم الاخر من جنس القبيح حتى اعتقد بالحقارة وجوده باستيفاء
للعظيم كالعدم وتاب عن العظيم دون الحقير يصح توبته لانه تاب عنه لقبحه كمن
قتل ولد الغير وسرق له فلسا فتاب عن قتل الولد دون كسر القلم صح توبته والتحقيق ان
ترجيح الداعى الى الندم عن البعض يبعث عليه اى على الندم عن هذا البعض خاصة دون
البعض الاخر لانتفاء ترجيح الداعى بالنسبة اليه وان اشترك الدواعى في الندم على
القبيح لقبحه ولا يلزم من ذلك ان يكون الندم على البعض الذى تحقق معه الترجيح لا لقبحه اذ لا
يخرج الداعى بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم عن القبيح لقبحه وهذا كما في الداعى
الى الفعل فان الافعال تتوجب الدواعى فاذا كان داعيته بعض الافعال راجحة على داعية بعض
اخر اختص الفعل الذى يكون داعيته راجحة بالوقوع وان اشترك القبيح والاتيان مع غيره في
الدواعى اقول لا يخفى على المتامل ان محصل ما ذكره من التحقيق عدم الفرق بين ترك القبيح
والاتيان بالواجب كما ذكره ابو على فاخر كلامه على اوله ولو اشترك في وقوع الندم فلا يصح
الندم عن بعض دون بعض ويرشدنا اقوال امام امير المؤمنين على واولاده رضى الله عنهم و
هو ان التوبة لا يصح عن بعض دون بعض والا لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب منه المقيم على صغيرة

لتوله

واجب
فما يقع
بعد تقرير

الندم

الترجيح اشرف

والذنب ان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم كما في ارتكاب الفرار من الزحف
وقد يفتقر الى امر زائد كتسليم النفس للحد في الشرب وان كان في الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه
وعدمهما فمنه ما يبقى ويحتاج الى الاداء كالزكوة فانه اذا اخل في اخراجها فالذنب باق الى ان يؤدي
ومنه ما يجب قضاؤه فاذا قضى سقط كالصلوة والصوم ومنه ما لا يبقى بل يسقط عنه بمجرد الندم
والعزم كما اذا ترك صلوة العيد او صلوة الجنازة وان كان الذنب في حق ادمي فيجب ايضا
ايصاله الى صاحب الحق او وارثه والايصال انما يكون برد المال وتسليم البدن او العفو الى
ولي الجناية للاقتصاص او العزم عليه مع التعذر اي تعذر الايصال بان لا يبقى صاحب
الحق ولا وارثه او اشيع الارشاد ان كان الذنب اضلالا وليس ذلك الذي ذكرنا
من تسليم النفس واداء الواجب او قضائه او ايصال الحق الى صاحبه او العزم عليه وغير ذلك
جزءا من التوبة بل واجب اخر خارج عن التوبة فتركه لا يمنع سقوط العقاب قال
امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته في حق الله تعالى
وكان منعه القصاص من مستحقه معصية مجددة يستدعي توبة اخرى ولا يقدح في التوبة
عن القتل ويجب الاعتذار على المغتاب مع بلوغه اي اذا كان الذنب الذي تعلق
بحق الادمي هو الاغتياب وجب على المغتاب الاعتذار ممن اغتابه ان بلغ
الاغتياب اليه لانه اوصل اليه ضررا من الغم بسبب الاغتياب فوجب عليه الاعتذار عنه
ولا يلزم تفصيل ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه افحش وان لم يبلغ اليه لا يلزم الاعتذار
لانه لم يوصل اليه ضررا بسبب الاغتياب غما لكن يجب في كلا القسمين التوبة لانه خالف نهيه
حيث قال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم ان يأكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه وفي لزوم
التفصيل مع الذكر اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على التائب الندم على
التفصيل ان كان يعلم القبائح مفصلا وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا
وجب عليه التفصيل فيما علم مفصلا وقال المص فيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم
على كل قبيح صدر منه وان لم تذكره مفصلا وفي وجوب التجديد اي تجديد التوبة اشكال قال بعض
المعتزلة اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر
المعصية ولم يندم عليها كان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع
الى الاصرار وقال المص فيه اشكال لانا لا نسلم انه لو لم يندم عليها اذا ذكرها
لكان مشتهيا لها اذ ربما يعرض عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها

وانما اتى بها وكذا المعلول مع العلة اي فيه ايضا اشكال اذا صدرت العلة عن المكلف
وجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا رمى واصاب فان الرمي علة والاصابة معلولة
له وجب الندم على الرمي والاصابة جميعا وفيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على الرمي
وكذا وجوب سقوط العقاب بها فيه اشكال ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ان يسقط
العقاب بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه
في التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار فانه يسقط ذنبه بالضرورة واعترض بانه
من باب العفو وهذه جرائم عظيمة يتعذر الاعتذار في حكم العقل قبول الاعتذار بل الحاكم
في ذلك العرف ان شاء صفح وان شاء جازاه والعقاب يسقطها لا لكثرة ثوابها اختلفوا في سقوط
العقوبة فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند اكثرهم بنفس التوبة واختاره المص واحتج
عليه بانه لو كان بكثرة الثواب لما وقع محبطة بدون الثواب لكنها قد تقع ولهذا اشار بقوله
لانها تقع محبطة ولا فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتأخرة عنها في اسقاط
عقابها كسائر الطاعات التي تسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب عن
المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب ولهذا اشار بقوله ولولاه لانتفى الفرق
بين التقديم والتأخير ولما اختصت التوبة عن المعصية مقتضية بسقوط عقابها دون الاخرى كان
مثبته كثرة الثواب لا الكل على السوية والى هذا اشار بقوله ولا الاختصاص اي ولولاه
لانتفى الاختصاص واحتج الاخرون بانه لو كان بنفس التوبة يسقط بتوبة العاصي
عند معاينة النار واشار المص الى جوابه بقوله ولا يقبل في الاخرة لانتفاء الشرط
فان ندم العاصي عند المعاينة ليس لقبحها وعذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه
عذاب القبر للكافر والفاسق مما اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف واتفق عليه
الاكثر بعده وانكره ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتأخرين من المعتزلة والثابت انه
امر ممكن اخبر به الصادق اما امكانه فظاهر واما اخبار الصادق به فلقوله تعالى النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب عطف
في هذه الاية عذاب القيامة على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم
انه غير قيام الساعة فهو في القبر ولقوله حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
واحدى الحياتين ليست الا في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال بالعذاب فيه وللاحاديث
المتواترة المعنى كقوله عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روي انه
عليه السلام مر

مر بقبرين فقال انهما يعذبان في كبيرة بل لان احدهما كان لا يستنزه عن البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة وكقوله عم استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وكقوله عم في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلف منها اضلاعه الى غير ذلك من الاحاديث الصحاح واحتج المنكرون بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين والجواب انه ذكر وصفا لاهل الجنة وضمير فيها للجنة اى لا يذوقون اهل الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة اخرى بعد المسئلة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم موت في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كأنه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي تمسكتم بها اذا لم يكن مخالفة للمعقول اما على تقدير مخالفتها اياه يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مسئلة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة وابلغ منه من اكله السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق فصار رمادا وذري في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسئلته وعذابه ضرورة وقد تحير الاصحاب في التفصي عن هذا فقال القاضي واتباعه في صورة المصلوب لا يبعد الاحياء والمسئلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي عم جبريل وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عليهم واما الصورتان الاخريان فان التمسك بهما مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممنوع عندنا فلا يبعد ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممتنع في مقدور الله تعالى وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها فانها نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليه اجماع الامة فيجب التصديق بها والميزان فقد قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال الله تعالى فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب اكثر المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وشاهين عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة

ضغطتا

ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع [illegible] الميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع [illegible] الطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العقل واجيب بان يوزن [illegible] صحائف الاعمال وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر فيه وعظم المقام واما الصراط فقد ورد في الحديث الصحيح انه جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون ادق من الشعر واحد من السيف ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار على ما قال الله تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن الخطور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب للمؤمنين والصلحاء يوم القيامة قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال الردية التي يسئل عنها ويؤاخذ بها كأنه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجور رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه واما الحساب فقال الله تعالى سريع الحساب وقال عم حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما تطاير الكتب فقد قال الله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال الله تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن والمعارضات متأولة جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضي عبد الجبار وغيرهما حيث زعموا انهما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحواء واسكانهما في الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين [illegible] بوجود الجنة والنار [illegible] الآيات الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين آمنوا بالله ورسوله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق

لكن الصحف اعراض حتى لا يمكن وزنها ولحق ذلك [illegible]

بقوله

ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة

النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وجعلهما على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة وتمسك المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر والثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما والنصوص الناطقة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصهما من اية الهلاك جمعا بين الادلة ويحمل الهلاك على غير الفناء على ما قيل ان المراد بهلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فتحقق الهالك المعدوم وبان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث تبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فانه على التجدد والانقضاء قطعا وهذا لا ينافي فناءهما لحظة الثالث انه قال الله تعالى في وصف الجنة عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع التداخل الاجسام واجيب بان المراد عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها عين عرضهما بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والاخر معدوم وللتصريح في اية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فتحمل هذه على تلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله والايمان في اللغة هو التصديق مطلقا قال الله تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي مصدق فيما حدثناك به وقال عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث اي تصدق واما الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقال الكرامية هو كلمتا الشهادة وقال قوم اعمال الجوارح وذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى ان الطاعات باسرها فرضا كان او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر المعتزلة البصرية الى ان الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل وقال المحدثون وبعض السلف كابن مجاهد انه تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان وقالت طائفة هو التصديق مع كلمتي الشهادة ويروى هذا عن ابي حنيفة ولعل هذا هو مراد المص حيث قال تصديق بالجنان واللسان ولا يكفي الاول وهو التصديق القلبي وحده لقوله تعالى في حق الكفار وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان النفسي وهو التصديق القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان ولا شك انهما متقابلان ولا يكفي الثاني وهو الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله

وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت في هاتين الايتين التصديق اللساني ونفى الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق اللساني فقط وللاشاعرة الايات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومن ذلك الايات الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها في اكنة فانها وردت على سبيل البيان لامتناع الايمان منه ويؤيده دعاء النبي عم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق لان فعل القلب اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانه على التقدير يكون منقولا عن معناه اللغوي وكان على الشارع ان يبين النقل بالتوقيف كما بين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولو نقل لاشتهر اشتهار نظائره بل كان هو بذلك اولى لكن الشارع لم يزد على ان قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث كما نقلنا عنه انفا والدليل على ان الاعمال غير الايمان انه جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح معطوفا هو عليه في غير موضع من الكتاب نحو الذين امنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا وظاهر ان الشيء لا يعطف على نفسه وانه قد قرن الايمان بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال وظاهر ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع جزئه والكفر عدم الايمان عما من شانه وهذا معنى عدم تصديق النبي عم في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه عم في شيء ما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب والى هذا اشار بقوله اما مع الضد او بدونه يعني ان عدم الايمان اعم من ان يكون مقارنا لضد الايمان وهو التكذيب او لا يكون مقارنا لضد الايمان بان يخلو عن كلا الضدين واعتذر الامام الرازي بان من جملة ما جاء به النبي عم ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه في ذلك فيكون الكفر هو التكذيب فقط فان قيل من استخف بالشرع او الشارع او القى المصحف في القاذورات او شد الزنار بالاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبي عم في جميع ما جاء به وحينئذ لا يكون حد الايمان مانعا ولا حد الكفر جامعا وان جعلت ترك المأمور به وارتكاب المنهي عنه علامة للتكذيب وعدم التصديق لم يكن حد الايمان جامعا لخروج غير الكفرة من الفساق عنه ولا حد الكفر مانعا لدخولهم فيه قلنا لو سلم اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع ذلك الامور

التي هي كفر وفاقاً فيجوز ان يجعل بعض المحظورات الشرع علامة للتكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كسجود الصنم والاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر وتتفاوت الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الايمان والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق مؤمن بوجود حقيقته فيه خلافاً للمعتزلة في مرتكب الكبيرة فانه عندهم لا مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف هو الحمل على الطاعة سواء كان بالقول او بالفعل الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر وهو المنع من فعل المعاصي قولاً او فعلاً والامر بالمندوب مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب واجماعاً ثم اختلفوا في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انه يجب بالشرع او يجب بالعقل فذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما عقلاً وذهب الاشاعرة الى وجوبهما شرعاً واختاره المص فقال انهما واجبان سمعاً والدليل عليه اجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقاً وقائل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر والامر للوجوب والسنة كقوله عليه السلام لتامرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعوا خياركم فلا يستجاب لهم وعد على ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب والا اي وان لم يجبا شرعاً بل وجبا عقلاً لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال بحكمة الله تعالى واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلاً لوجبا على الله تعالى لان كل واجب عقلي فهو واجب على من حصل في حقه وجه الوجوب ولو كان واجبين عليه تعالى فان كان فاعلاً لهما وجب وقوع المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع وان كان تاركاً لهما يلزم الاخلال بحكمة الله تعالى اعلم بالصواب العقل شرطهما علم فاعلهما بالوجه اي شرط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يكون فاعلهما عالماً بان ما يؤمر به معروف وان ما ينهى

عنه منكر وان ذلك ليس من مسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الآمر والمامور به او الناهي والمنهي عنه وتجويز التاثير اي شرطه الآخر ان يجوز في ظنه تاثيره وتهديده او اقتضائهما الى المقصود فان اذا لم يظن ان لا مفسدة لا بالنسبة الى بعض اخوانه اذ لو انتفى هذا الظن لا وجوب عليه وينبغي ان لا يتجسس عن احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا الآية فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها واما السنة فقوله عليه السلام من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله تعالى عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وقوله عليه السلام من اتى من هذه القاذورات فليستترها بستر الله تعالى وايضا وقد علم في سيرة الله تعالى عليه السلام انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فان اذا قام به قوم سقط عن الآخرين هذا ما تيسر لنا من شرحه بتجريد الكلام والحمد لله على التوفيق للاتمام نفع الله تعالى به الطالبين وجعله ذخراً لنا يوم الدين انه خير موفق ومعين والحمد لله رب العالمين تمت

قد وقع الفراغ في تحرير هذا الكتاب في شهر رجب المرجب سنه ثمان وخمسين بعد الالف من هجرة الخير البرية عليه العبد الحقير الفقير اضعف عباد الله ابن منصور ابو نور الدين هداية كربچيا غفر ذنوبهما وستر عيوبهما والسلام على كاتبه